This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Wirkungen

der

heiligen Kommunion.

64796

Von

Max Heimbucher,
erzbischöfl. Seminarpräfekt in Freising.

Regensburg.
Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.
1884.

Digitized by Google

BX
2215
.H11

„Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo." Joh. VI. 57.

„Sanctissimae Eucharistiae Sacramento nihil dignius, nihil sanctius et admirabilius habet Ecclesia Dei; cum in eo contineatur praecipuum et maximum Dei donum, et ipsemet omnis gratiae et sanctitatis fons auctorque Christus Dominus."
Rituale Romanum.

„Immensae ejus (sacramenti) utilitates et fructus nulla oratione explicari possunt." Cat. Rom. 2, 4, 47.

7049

Digitized by Google

Vorrede.

Die Wirkungen der heiligen Kommunion — welch ein erhabener Gegenstand zum Nachdenken und zur Betrachtung für jeden gläubigen Christen und den Priester insbesonders! In der heiligen Kommunion empfangen wir die vorzüglichste Gabe Gottes, ja den Urheber und Quell alles Guten selbst, Gottes Sohn, Jesum Christum. Unermeßlich groß müssen die Gnadenschätze sein, deren wir durch den Empfang des Fleisches und Blutes Christi teilhaft werden. Sie können, wie die Heiligen sagen, nicht alle aufgezählt, und wie sich der römische Katechismus ausdrückt, mit Worten nicht genügend dargestellt werden.

Es fehlt uns nicht an kleineren Schriftchen, in denen die Wirkungen der heiligen Kommunion zur Belehrung und frommen Erbauung des Lesers in trefflicher Weise zur Behandlung kommen. Doch haben wir kein Buch, in welchem dieselben streng wissenschaftlich entwickelt werden.

Digitized by Google

Eine von der theologischen Fakultät an der Universität München im Jahre 1881 gestellte Preisaufgabe hatte zum Thema: „Es sollen die Wirkungen der heiligen Kommunion historisch-dogmatisch erörtert werden.“ Gegenwärtige Schrift entstand aus der (preisgekrönten) Bearbeitung dieser Aufgabe. Sie soll ein Gegenstück bilden zu den „Wirkungen des eucharistischen Opfers“ von Dr. Thomas Specht (Augsburg 1876).

Es ist ein Erstlingswerk auf theologischem Gebiete, welches wir hiermit in die Öffentlichkeit geben und einer wohlwollenden Kritik empfehlen. Schon die Vorarbeiten waren mit mannigfachen Schwierigkeiten verbunden. Vor allem fehlte es an einer eingehenden wissenschaftlichen Vorlage. Mit Mühe war der Stoff, der sich überall zerstreut findet, zu sammeln und zu sichten; eine bedeutende Litteratur war zu bewältigen. Welche Schwierigkeiten dann im Gegenstande selbst liegen, brauchen wir dem Theologen nicht erst zu sagen. Es ist das „tremendum mysterium“, das wir zu behandeln hatten. Mitten im Glanze der uns umgebenden Herrlichkeit fühlten wir so recht die Ohnmacht des menschlichen Verstandes. Gleichwohl arbeiteten wir mit Liebe und Begeisterung an unserem Gegenstande, um nach Kräften fördern zu helfen den Ruhm und Preis des größten Wunders der göttlichen Liebe, des eucharistischen Sakramentes.

Möge unsere Schrift namentlich dem ehrwürdigen Klerus Gelegenheit zu anregendem Studium und reicher

Digitized by Google

Belehrung bieten. Möge insbesonders die Fülle der Gnaden, welche in diesen Blättern als Früchte der heiligen Kommunion dargelegt werden, für jeden Christen ein Sporn sein, recht oft und würdig dieses heilige Sakrament zu empfangen.

Sollten wir irgend etwas ausgesprochen haben, was sich mit der kirchlichen Lehre und deren weiteren Entwicklung nicht verträgt, so widerrufen wir es hiermit und wollen es nicht geschrieben haben.

Freising, im Juli 1884.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Litteratur.*)

Algerus, Libri III de sacramento corporis et sanguinis Domini in der Bibl. max. Patr. Lugd. T. XXI. (1677.)

— De sacramento Eucharistiae, ed. Ulimmerius, Lovan. 1561.

Amman, J. A., Das heilige Abendmahl, das Princip unserer Heiligung und Auferstehung. Rgsbg. 1842.

Arnauld et Nicole, La perpétuité de la foy de l'église touchant l'eucharistie defendue. Par. 1669—1672.

Assemani, Jos. Al., Codex liturgicus ecclesiae universae. Romae 1749—1766.

Augustini opera. Basileae per Hier. Frobenium. 1556.

Baader, François, sur l'Eucharistie. Wuerzburg 1817.

Bernardi opera, Venet. 1765 (juxta edit. Parisiens., 1719.)

Catechismus Romanus. Regensburg 1872.

Chrysostomi Joannis opera. Mediolani 1833.

*) Die Väterstellen sind nach der Ausgabe von Migne citiert und wurden damit die übrigen älteren und jüngeren Ausgaben verglichen, welche deshalb hier ins Litteraturverzeichnis aufgenommen sind.

Digitized by Google

Clementis Alex. omnia quae quidem exstant opera. Florent. 1551.

Cypriani opera, labore et studio Steph. Baluzii. Venet. 1728.

Cyrilli Hierosol. opera. Ausg. v. Touttée. Par. 1720.

Dalgairns, J. B., Die heilige Kommunion, ihre Philosophie, Theologie und Praxis. Mainz 1882.

Daniel, H. A., Codex liturg. ecclesiae orientalis. Lpz. 1847 ff.

Dionysii Areopagitae opera omnia et commentarii studio et opera B. Corderii. 1755.

Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten. Mainz 1826.

Durandus, de corpore et sangu. Dom. in der Bibl. max. Patr. Lugd. T. XVIII. 1677.

Faber, F. W., Das allerheiligste Sakrament. Innsbr. 1856.

Fabricii, J. A., Bibliotheca Graeca. Hambg. 1705 bis 1728.

Franzelin, J. B., Tractatus de SS. Eucharistiae sacramento et sacrificio. Romae 1868. Ed. II. 1873.

Frint, Dr. Jak., Darstellung der kathol. Lehre von dem hl. Abendmahle. Köln und Bonn 1829.

Goar, Jacob., Euchologium sive Rituale Graecorum. Ed. II. Venet. 1730.

Hilarii Pictaviensis opera. Venet. 1749 f.

Hugonis a St. Victore opera. Ed. Paris. 1526.

Joannis Damasceni orthodoxae fidei accurata explicatio. Basileae 1548.

Irenaei m. et. e. opera, studio et labore R. Massuet. Venet. 1734.

Möhler, Dr. J. A., Patrologie. Rgsbg. 1840.

— Symbolik. Ebd. 1873.

Muratori, L. A., Liturgia Romana vetus, tria sacramentaria complectens. Venet. 1748.

Origenis opera omnia, ed. C. et V. de la Rue (Mau-

Digitized by Google

riner Ausg.); recensuit C. H. E. Lommatzsch, Berolini 1833 sqq. und Würzburger Ausg.

Oswald, Dr. J. H., Die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten. 1877.

Paschasius Radbertus, Lib. de corp. et sang. Dom. bei Martene et Durand, Vet. script. ampliss. coll. T. IX.

Patrum apostolicorum opera, ed. F. X. Funk. Tub. 1881.

Pez, B., Thesaurus anecdotorum novissimus. Augsbg. u. Gratz 1721 bis 1729.

Probst, Dr. Ferd., Sakramente und Sakramentalien. Tübing. 1872.

— Verwaltung der Eucharistie als Sakrament. Ebd. 1857.

— Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte. Ebd. 1870.

Renaudot, Collectio liturgiarum orientalium. Par. 1716.

Riegler, Dr. G., Die Eucharistie nach Schrift und Tradition. Bambg. 1845.

Ruperti Tuitiensis opera. Mogunt. 1631.

Schäzler, Dr. C., Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato in ihrer Entwicklung innerhalb der Scholastik. München 1860.

Scheeben, Dr. M. J., Die Mysterien des Christentums. Frbg. 1865.

Schu, M., Die heilige Eucharistie. Trier 1868.

Schwane, Dogmengeschichte. Münster 1862 bis 1882.

Tertulliani opera ed. Jac. Pamelius. Paris. 1596.

Traditio eucharistica ab aevo Apostolorum ad S. XIII. ex operibus Apostolorum et Patrum coll. Par. 1869.

Veith, Dr. J. E., Eucharistia. - Wien 1847.

Digitized by Google

Inhaltsangabe.

Seite

Vorwort III
Litteratur V

Einleitung.

§. 1. Begriffsbestimmung der heiligen Kommunion . . . 1
§. 2. Bestimmung der Aufgabe 4
§. 3. Beweisquellen 6

Erster Teil.

Einigende Wirkungen der heiligen Kommunion.

§. 4. Bemerkungen über den verschiedenen Gebrauch der Ausdrücke: „leibliche, substantielle, reale, geistige . . . Einigung" zu verschiedenen Zeiten 16

Digitized by Google

Seite

§. 5. Häretische Leugnung einer realen Einigung mit Christus durch die heilige Kommunion 19
§. 6. Dogmatische Begründung einer realen Einigung aus der heiligen Schrift und den Vätern 24
§. 7. Art und Weise der realen Einigung nach der Lehre der vortridentinischen Theologen 44
§. 8. Art und Weise der realen Einigung nach der Lehre der nachtridentinischen Theologen 51
§. 9. Kritische Beleuchtung der die reale Einigung betreffenden Kontroversfragen 59
§. 10. Die sakramental-fruchtbare Einigung durch die heilige Kommunion 64
§. 11. Die sakramental-unfruchtbare und verdammnisbringende Einigungsweise durch die heilige Kommunion . . 78
§. 12. Eintritt und Dauer der eucharistischen Einigung . . 82
§. 13. Der geheimnisvolle Charakter der eucharistischen Einigung 86
§. 14. Die sociale Bedeutung der eucharistischen Einigung . 92

Zweiter Teil.

Reinigende Wirkungen der heiligen Kommunion.

§. 15. Protestantische Lehre, daß die Eucharistie schlechthin die Todsünden tilge 99
§. 16. Die Lehre der heiligen Schrift 104
§. 17. Die Lehre der Väter 107
§. 18. Die kirchlichen Liturgien 111
§. 19. Entscheidung des Tridentinums 115
§. 20. Untersuchung über die Frage, ob die heilige Kommunion nicht zuweilen die Todsünde tilgt 119
§. 21. Tilgung der läßlichen Sünden durch die heilige Kommunion 129
§. 22. Tilgung der Sündenstrafen durch die heilige Kommunion 135
§. 23. Bewahrung vor zukünftigen Sünden durch die heilige Kommunion 139

Digitized by Google

Seite

Dritter Teil.

Heiligende Wirkungen der heiligen Kommunion.

§. 24. Die mehrende Kraft der heiligen Eucharistie . . . 145
§. 25. Die nährende Kraft der heiligen Eucharistie nach der Lehre der heiligen Schrift, der Väter, Liturgien und der Kirche 149
§. 26. Die nährende Kraft als specifische Gnade der heiligen Eucharistie 155
§. 27. Die Lehre vom eucharistischen Seelenschmucke . . . 161
§. 28. Besondere Einwohnung des eucharistischen Christus. . 165
§. 29. Nährung der theologischen Tugendgnaden durch die heilige Kommunion 173
§. 30. Belebung der sieben Gaben des heiligen Geistes durch die heilige Kommunion 176
§. 31. Belebung der moralischen Tugenden durch die heilige Kommunion 180
§. 32. Verleihung aktueller Gnaden durch die heilige Kommunion. 185

Vierter Teil.

Heilende Wirkungen der heiligen Kommunion.

§. 33. Begriff und Einteilung der heilenden Wirkungen . . 189
§. 34. Heilende Wirkungen indirekter Art 191
§. 35. Schwächung der Begierlichkeit des Geistes durch die heilige Kommunion 193
§. 36. Schwächung der Begierlichkeit des Fleisches durch die heilige Kommunion 196
§. 37. Einwirkung der heiligen Kommunion auf das leibliche Leben 201
§. 38. Nährung des Keimes der leiblichen Glorie durch die heilige Kommunion. Die Lehre der heiligen Schrift . . 209

Digitized by Google

Seite

§. 39. Die Lehre der Väter 212
§. 40. Liturgien und liturgische Denkmale 227
§. 41. Die mittelalterlichen Theologen 229
§. 42. Die nachmittelalterlichen Theologen 233
§. 43. Kritisch-dogmatische Beurteilung dieser theologischen Lehren 240
§. 44. Die eucharistische Heilungsgnade in ihrer Stellung zur Urgnade und zur himmlischen Herrlichkeitsgnade . . 246

Anhang.

§. 45. Die Wirkungen der heiligen Kommunion unter zwei Gestalten 249

Digitized by Google

Einleitung.

§. 1.

Begriffsbestimmung der heiligen Kommunion.

Unter Kommunion im weitesten Sinne versteht man entsprechend der etymologischen Bedeutung des Wortes[1]) eine Gemeinschaft zwischen zweien oder mehreren nach den verschiedensten Beziehungen hin. Während sich bei den lateinischen Klassikern das Wort noch in den mannigfaltigsten Verbindungen findet, haben die kirchlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte sofort den Begriff des Religiösen damit verknüpft und verstehen unter communio ohne allen Beisatz fürs erste sowohl die kirchliche Gemeinschaft der Gemeinden untereinander (Gegensatz: Exkommunikation), fürs zweite im Anschluß an den Gebrauch von communicatio (κοινωνία) in I. Cor. X. 16. die durch Teilnahme am Fleisch und Blut Christi bewirkte Wechselverbindung und innige Vereinigung des Em-

[1]) Communio von communis, verwandt mit dem gothischen gamains, wechselnd, im Sanskrit ma-p-ay = ἀμείβεσθαι (Zehetmayr, lexicon etymologicum, S. 59).

Digitized by Google

pfängers mit Christo,[1]) sodann auch den Empfang des Fleisches und Blutes Christi selbst (die sumptio eucharistiae) sowohl in der heiligen Messe, als außerhalb derselben.

Das Wort „Kommunion" in diesem (aktiven und passiven) Sinne genommen, blieb auch, weil sehr bezeichnend, seit den Zeiten der Väter ein stehender Ausdruck und bildete seit den Tagen der Reformation geradezu ein Erkennungszeichen zwischen Katholiken und Protestanten. Die Bezeichnung der Kommunion mit „Abendmahl", ein Wort, das übrigens schon lange vor Luther gebräuchlich und sich in Verbindungen wie: „coena magna, coena dominica" u. s. w. schon bei den Vätern findet, ist zwar an sich nicht zutreffend (weil Christus die Eucharistie nicht während des Abendmahles, d. i. bei dem Genusse des Paschalammes, sondern erst nach demselben eingesetzt hat), wohl aber für die Anschauungsweise der Protestanten sehr bezeichnend.[2]) Denn fast allen ohne Ausnahme hat diese letzte Abschiedsfeier des Heilandes von seinen Aposteln nur die Bedeutung einer Abschiedsmahlzeit und in Konsequenz dessen das eucharistische Sakrament primär die Bedeutung einer Erinnerungsfeier an Christi Tod, sekundär die eines Opfers, jedoch nur der Gemeinde (im Namen der Gemeinde), während die katholische Auffassung in gedachter Feier primär ein Speiseopfer sieht und mit vollem Rechte und konsequent den Genuß der göttlichen Opferspeise von der Opferhandlung selbst durch das Wort „communio" unterscheidet.

Die heilige Kommunion ist nach kirchlicher Lehre nicht ein bloßes Zeichen der Erinnerung an das Leiden und den Tod Christi, wie Carlstadt und Zwingli mit Verleugnung der realen Gegenwart behaupten; auch nicht eine geistige Gemeinschaft und Verbindung des zur Seligkeit Prädestinierten mit

---

[1]) Cf. Cat. Rom. 2, 4, 4.

[2]) Cf. Claudius de Sainctes, de rebus Euchar. controv. Repet. VI. c. 1.

Digitized by Google

dem im Abendmahle nur virtuell, seiner Wirksamkeit nach gegenwärtigen Christus, wie Calvin lehrt; auch nicht der Genuß des durch Konsubstantiation und nur im Momente des Empfanges substantiell gegenwärtigen Christus, wie die Lutheraner sagen; sie ist vielmehr der Genuß des durch Transsubstantiation und seit dem Momente der Konsekration permanent gegenwärtigen Christus unter den Gestalten von Brot und Wein. [1])

Die Kommunion im passiven Sinne als der Genuß des bereits durch die Wandlung gegenwärtig gesetzten wahrhaften Fleisches und Blutes Christi ist kein Sakrament in dem Sinne, wie das Wort seit Hugo von St. Victor gebraucht wird, nämlich im Sinne eines wirksamen Zeichens der die Seele heiligenden Gnade. Sie ist zwar ein äußeres Zeichen der inneren Nährung durch die heiligende Gnade, aber die heilige Kommunion als solche bewirkt diese Gnade nicht, sie zeigt nur die innere Nährung durch die Gnade an, welche durch den unter den eucharistischen Gestalten gegenwärtigen Christus gesetzt wird. Es kann also von Wirkungen der heiligen Kommunion nur insofern geredet werden, als communio im aktiven Sinne, im Sinne von *κοινωνία* (I. Cor.), von communicatio (Vulg.), mit Einem Worte identisch mit „Altarssakrament" genommen wird, nicht aber, sofern das Wort im passiven Sinne, als sumptio sacramenti gebraucht wird.

Selbstverständlich bezieht sich der Genuß, das Essen des Fleisches und Trinken des Blutes als mechanischer Vorgang des Kauens und Verdauens nur auf die Gestalten, und nicht auf den immateriellen Leib Christi. Dieser wird seiner Substanz nach in dem Sinne gegessen, daß er sich mit uns in ähnlicher Weise verbindet wie die Speise mit dem Organismus. Der materielle Vorgang verhält sich zu diesem wesenhaften Essen wie sich die Accidentien zur Substanz verhalten.

Der sakramentale Gegenstand des Genusses endlich ist zu-

[1]) Trid. sess. XIII. cap. 1. et 4.; can. 2. et 4.

Digitized by Google

nächst nur der Leib Christi; da aber mit diesem per concomitantiam auch die Seele und Gottheit verbunden sind, so genießt der Empfänger auch diese notwendig vermittels des Leibes, mit anderen Worten: der ganze, lebendige, gottmenschliche Leib, oder die ganze Person Christi ist Gegenstand der heiligen Kommunion.

Die Theologen nehmen in die Definition von Kommunion in der Regel auch die Zweckbestimmung derselben auf und sagen, Kommunion sei der Genuß der heiligen Eucharistie zur Nahrung der Seele, zur geistigen Nahrung der Gläubigen u. s. w. Letzteres ist jedoch nur bei der sakramental-wirksamen Kommunion der Fall und damit bereits die specifische Wirkung derselben ausgesprochen.

§. 2.

Bestimmung der Aufgabe.

Die heilige Kommunion ist der Genuß des unter den Gestalten von Brot und Wein real gegenwärtigen Christus. Wir setzen also die durch Konsekration eingetretene reale Gegenwart Christi unter den (konsekrierten) Gestalten als gegeben voraus (Trid. sess. XIII.) und sagen: Jeder, der die konsekrierten Gestalten sumiert, genießt das wahrhafte Fleisch und Blut Christi, mit anderen Worten: Jeder empfängt durch die heilige Kommunion real die Eucharistie, wenn auch nicht in sakramental-wirksamer Weise.

Die nächste Frage ist nun: Welches sind die Wirkungen der heiligen Kommunion auf den Empfänger, wie sie sich aus dem Dogma von der realen Gegenwart und aus der realen Einigung ergeben?

Die Väter (wie Klemens von Alexandrien,[1]) Gregor

[1]) Paedag. l. II. c. 2. (Migne s. g. VIII. p. 412.)

Digitized by Google

von Nyssa,[1]) Cyrill von Jerusalem[2]) u. a.) und die Liturgien sagen wiederholt, die heilige Eucharistie wirke auf Seele und Leib des Empfängers, und sonach könnten Wirkungen der heiligen Kommunion auf die Seele und Wirkungen derselben auf den Leib unterschieden werden. Diese Einteilung empfiehlt sich auch durch eine Stelle im Meßkanon,[3]) sowie durch zahlreiche Postkommunionen des römischen Missale.[4]) Allein sie bietet zu viele äußere und innere Schwierigkeiten. Zutreffender wäre eine Einteilung der eucharistischen Wirkungen in specifisch übernatürliche und relativ übernatürliche; am besten jedoch gliedert sich der Stoff nach folgenden Gesichtspunkten:

Die heilige Kommunion hat, wie bemerkt, ihren Namen von der durch sie bewirkten Vereinigung des Empfängers mit Christo. Wenden wir uns nun zuerst der Untersuchung der Frage zu, von welcher Natur und Beschaffenheit diese Vereinigung des Menschen mit dem Gottmenschen ist. Hierauf untersuchen wir, ob nicht die heilige Kommunion infolge dieser innigen Verbindung schlechthin, oder doch zuweilen die Todsünde tilgt, und ob und inwiefern läßliche Sünden und Sündenstrafen. Weiterhin werfen wir die Frage auf, ob sie nicht die heiligmachende Gnade vermehrt, und wenn ja, worin die Specifizierung derselben durch die eucharistische Gnade liegt und wodurch sich wiederum diese specifische Gnade der Eucharistie äußert. An diese Untersuchung über die Gnadenwirksamkeit der heiligen Eucharistie in der Richtung auf das übernatürliche Ziel des Menschen hin reiht sich eine andere:

---

[1]) Orat. catech. c. 37. (M. s. g. XLV. p. 93.)

[2]) Cat. XXIII. (Myst. V.) n. 15. (M. s. g. XXXIII. p. 1120)

[3]) „Perceptio corporis tui, Domine .... pro tua pietate prosit mihi ad tutamentum mentis et corporis."

[4]) In dom. VIII., XI., XV., XVI. post Pent. et in festis s. Valentini (4. Febr.), s. Isidori (15. Maj.) et s. Viti (15. Jun.). Vgl. auch Rituale Rom., de SS. Eucharistiae Sacr. Tit. IV. cap. 4. nr. 19: „. . . tam corpori quam animae prosit."

Digitized by Google

Ob und inwiefern sie auch integrierende Gnaden in der Richtung auf das natürliche Ziel desselben verleiht, mit anderen Worten: ob und inwiefern sie ein Heilmittel gegen die Wunden ist, welche die Sünde der menschlichen Natur geschlagen hat.

Wir erhalten sonach vier Hauptteile:

1) Die einigenden Wirkungen der heiligen Kommunion,
2) die reinigenden Wirkungen,
3) die heiligenden Wirkungen,
4) die heilenden Wirkungen.

Daran schließt sich (als Anhang) die Behandlung der weiteren Frage, ob die heilige Kommunion unter zwei Gestalten nicht mehr Gnaden verleihe als die eingestaltige.

Unsere Beweisführung ist die historisch-dogmatische.

§. 3.

Beweisquellen.

Die Beweisquellen, aus denen für die Darstellung der Wirkungen der heiligen Kommunion Material erholt werden kann, sind die heilige Schrift und in dieser, wie wir sogleich beweisen werden, das sechste Kapitel des Evangeliums nach Johannes, sodann die Väter, die kirchlichen Liturgien, endlich die Tradition. Dem römischen Katechismus teilen wir eine höhere theologische Auktorität zu; von besonderer Wichtigkeit sind auch die Postkommunionen des Missale.

Werfen wir uns hier zunächst auf Joh. VI. Schon die Geschichte der Exegese dieses Kapitels bietet großes Interesse. Als zur Zeit der hussitischen Bewegung die Verfechter des Laienkelches sich auf Joh. VI. 55. beriefen, glaubten einige ihrer Gegner alle und jede Beziehung dieses Kapitels auf die heilige Eucharistie leugnen zu sollen, während sich die Mehrzahl der Theologen zur Verteidigung der Kommunion unter Einer Gestalt auf die V.V. 51, 52, 58 stützte. Gabriel Biel,[1])

[1]) Lect. 84. super can. miss.

Digitized by Google

Nikolaus von Cusa,[1]) Kardinal Kajetan,[2]) Johannes Ferus und Thomas Waldensis leugneten zum ersten Male katholischerseits den Zusammenhang dieses Kapitels mit der Eucharistie. Ihnen folgten die Häretiker: Luther,[3]) Zwingli, Ökolampadius, Chemnitz u. a. Calvin sagte, es sei hier derselbe geistige Genuß des Fleisches und Blutes Christi gemeint, welchen er in der Kommunion annehme. Auch Berthold von Chiemsee will Joh. VI. 54. in geistigem Sinne als Aufforderung zur Liebe Christi verstehen und I. Cor. X. 16 f. auf die mystische Heilsgemeinschaft der Christen deuten,[4]) ebenso Kornelius Jansen.[5])

In Wahrheit kann und muß jedoch Joh. VI. nach dem Kontexte, den Vätern und Liturgien auf die heilige Eucharistie bezogen werden.[6])

---

[1]) Ep. 7. ad Bohem.

[2]) Ad S. th. III. qu. 80. a. 12.

[3]) De captiv. babyl. c. 1.

[4]) Tewtsche Theologey, Kap. 69.

[5]) Comm. in concord. et tot. hist. evangel.

[6]) Vgl. hierüber: Didacus Castillus; Nicolaus Sanderus; Claudius de Sainctes, de rebus Euchar. controv. Repet. VI. c. 5.; Maldonat, Comm. et Controv. etc. T. I. de sacram. Lugd. 1614, p. 190—210; Natalis Alexander, de praesentia reali corp. et sang. a. 1. et 2.; Toletus, Cornelius a Lapide, Tirinus und die übrigen Exegeten; Theolog. Wirceburg. T. V. p. 312 sqq.; Kenrick, theol. dogm. V. III. tr. XIII. P. I. c. 3.; Frint, Darstellung der katholischen Lehre ꝛc., §§. 8, 9, 64; Amman, Das heilige Abendmahl, S.S. 19 bis 70; Wiseman, Real presence of Christ in the Eucharist (deutsch von M. Brühl, Regensburg 1871); Veith, Eucharistia, S. 178 ff.; Haneberg, Das Zeugnis der alten Kirche über den sakramentalen Gebrauch der Worte Christi bei Joh. VI. 51 ff. im Archiv für kathol. Litteratur 1843; Merkle im Archiv für Pastoralkonferenzen im Bistume Augsburg 1850, S.S. 74, 232, 403; Vosen, Der Katholizismus ꝛc. S. 455 ff.; Scheeben, Mysterien des Christentums ꝛc. S. 447 ff.; Oswald, Sakramentenlehre, S. 322 ff.; Simar, Dogmatik, S. 707 f., u. a.

Digitized by Google

Am Tage nach der wunderbaren Sättigung der Fünftausend (Joh. VI. 1 bis 13) kam das nach irdischer Speise gierige Volk zu Christus in die heilige Stätte der Synagoge (V. 60; cf. Calmet.). Der Heiland tadelt diesen seinen Hunger nach irdischer Nahrung und verweist es auf die übernatürliche geistige Speise des Glaubens an ihn, welche nicht wie jene vergehe, sondern hinüberdauere ins ewige Leben (V.V. 27, 32, 35). Mit Vers 48[1]) schließt er diese Ermahnung ab und fordert nun auf, das Brot zu essen, das er ihnen geben werde und das sein Fleisch sei für das Leben der Welt (V.V. 50 bis 58), und davon hatte er im ersten Theile seiner Rede nie gesprochen. Den Juden war das Essen von Menschenfleisch etwas Unerhörtes. Das Fleisch eines Menschen verzehren war ihnen soviel, als ihn verfolgen und verleumden. Das erstere wollten sie nicht glauben, das letztere war widersinnig, sie fragten daher: „Wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben?" Und Christus sagte nicht: Ihr habt mich falsch verstanden, ich rede ja noch vom Glauben an mich; er berichtigte ihre Anschauung nur insofern, als sie an einen rohsinnlichen materiellen Genuß der σάρξ dachten, indem er (V. 64) sprach: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützet nichts. Die Worte, welche ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben." Er beteuerte sogar auf das nachdrücklichste, daß sie nicht das Leben haben, wenn sie das Fleisch des Menschensohnes nicht essen werden (V. 54), daß

---

[1]) Manche nehmen die folgenden Verse bis 52 noch zum ersten Teile der Rede, in neuester Zeit Simar l. c. Merkle (a a. O. S. 87) meint, Christus beginne mit V. 48 einleitungsweise von der Eucharistie zu reden, die Verheißung beginne erst mit V. 52. Oswald, Wiseman u. a. nehmen bereits V. 48 ff. von der Eucharistie. Wiseman sagt: Die Worte des V. 48 sind genau dieselben wie V. 35, mit welchem der erste Teil der Rede beginnt; es ist aber eine gewöhnliche Form des Überganges in den Reden des Heilandes, daß dieselben Worte wiederholt werden; dafür spricht auch das Verhältnis der Stelle zum sogenannten prophetischen Parallelismus.

Digitized by Google

hingegen der lebt, welcher Christi Fleisch ißt und Christi Blut trinkt und daß er ihn auferwecken werde am jüngsten Tage (V. 55). Und er ließ auch viele von seinen Jüngern von sich gehen, denen zu hart seine Rede war (V. 67).

Ein weiterer Grund, Joh. VI. auf die Eucharistie zu beziehen, liegt im Unterschiede der Phraseologie in den beiden Hälften der Rede. Die Ausdrucksweise wird in der zweiten Hälfte konkreter; in der ersten sprach Christus von einem gegenwärtigen, von dem Vater gegebenen Brote, durch das man zu ihm komme; hier von einer Nahrung, die er selbst ist, die er ihnen geben werde[1]) und durch die wir in ihm bleiben.

Ferner ist zu Gunsten der sakramentalen Deutung dieses Kapitels anzuführen: 1) Die fast buchstäbliche Übereinstimmung der Einsetzungsworte der heiligen Eucharistie mit den Verheißungsworten bei Joh. VI. 2) Christus pflegte alle wichtigen Geheimnisse vorauszuverkünden. Warum nicht auch das heiligste und größte Geheimnis der heiligen Eucharistie? Die Apostel wären bei deren Einsetzung in Schrecken geraten (exhoruissent, Maldonat). Wie kam es, daß dies nicht der Fall war? Weil sie darauf hinlänglich vorbereitet waren. 3) Der heilige Johannes hatte zur Abfassung seines Evangeliums auch den Grund, die Berichte der Synoptiker zu ergänzen. Von der Einsetzung hatten sie gesprochen, er wollte die Verheißung berichten. Dies lag auch im primären Zwecke des Evangeliums, das gegen die Doketen gerichtet und ein εὐαγγέλιον πνευμάτικον war.[2]) Es war für den Adlerjünger eine Lust, auch in die Tiefe des eucharistischen Geheimnisses einzudringen und man könnte es sich wahrlich nicht erklären, wie der Liebesjünger vom Liebesmahle, der jungfräuliche Jünger vom jungfräulichen Mahle hätte schweigen können! 4) Die Übereinstimmung der Form von Joh. III. 5 (Verheißung der Taufe) und Joh. VI. 54.

[1]) Vgl. Schegg, Evang. nach Johannes I. S. 607 f.

[2]) A. a. O. I. S. 38 ff.

Digitized by Google

Eben so bestimmt wie der Kontext sprechen sich die Väter für diese Auffassung aus.[1]) Selbst diejenigen, welche von seiten der Protestanten für die allegorische Auffassung der Stelle angeführt werden, wie: Ignatius von Antiochien, Irenäus, Tertullian, Klemens von Alexandrien, Origenes, Cyrill von Jerusalem und Augustinus geben neben der allegorischen, welche übrigens durch die Arkandisciplin oft geboten war, an verschiedenen Stellen ihrer Schriften auch der sakramentalen Auffassung dieser Stelle deutlichen Ausdruck.[2]) In gleicher Weise lassen verschiedene Bildnisse in den römischen Katakomben, wie die Darstellung der Eucharistie unter dem Bilde des Mannas auf Sarkophagen u. s. w., eine Beziehung von Joh VI. auf die Eucharistie unschwer erkennen.

In den Liturgien finden sich wiederholt für die heilige Eucharistie Bezeichnungen, welche nur aus Joh. VI. erholt sein können.[3])

Das Tridentinum befaßte sich gleichfalls mit dem sechsten Kapitel des Evangeliums nach Johannes, ohne jedoch eine definitive Entscheidung über dessen Auslegung zu treffen. Pallavicini berichtet hierüber (c. 17): Als das Konzil zum Beweise, daß nach der heiligen Schrift der Genuß beider Gestalten nicht heilsnotwendig sei, mehrere Stellen aus Joh. VI. herbeiziehen wollte, erhoben sich dagegen die Bischöfe von Viviers und Granada mit der Erklärung, es stehe dem Konzile nicht

---

[1]) Cf. Haneberg a. a. O. S. 1058 bis 1064 und Merkle l. c.

[2]) Cf. Merkle l. c. S. 235 bis 272; bezügl. Origenes vgl. dessen homil. 16. in Num. n. 9.; hom. 7. in Num. n. 2.; hom. 7. in Lev. n. 5; de orat. n. 27.; bezügl. Augustinus vgl. dessen 26. und 27 Tract. in Joan. („Norunt fideles corpus Christi“).

[3]) Cf. Assemani, cod. liturg. L. IV. T. II. pp. 57, 17, 193; Goar, Euchologion p. 167; Haneberg a. a. O S. 1075. — Das römische Missale hat die Stelle Joh VI. 56 bis 59 als Evangelium am Fronleichnamsfeste. Joh. VI. 51 bis 55 ist Evangelium der missa quotidiana defunctorum, V.V. 44 bis 52 Evangelium der Messe an fer. IV. Quatuor Temp. Pentec.

Digitized by Google

zu, die sakramentale Auslegung dieses Kapitels festzusetzen, da es doch von so vielen Vätern auf das geistige Genießen des Fleisches und Blutes Christi bezogen werde. Kardinal Seripandus schlug als Ausweg die Formel vor: „Utcunque juxta varias sanctorum patrum et doctorum interpretationes intelligatur," welcher in einer neuen Versammlung mit 83 gegen 57 Stimmen zugestimmt wurde. Die Minorität bemerkte, es sei des Konzils unwürdig, eine so berühmte Stelle der heiligen Schrift anzuführen und dann ihre eigentliche Bedeutung in Zweifel zu ziehen. Salmeron und Torres traten mit dieser Erklärung vor Hosius, der nun zur Prüfung der Sache eine eigene Kommission niedersetzte, bestehend aus den Bischöfen von Verona, Modena, Terni, Almeria und dem Dillinger Professor Peter Soto. Diese hielten es für ratsam, „sich nicht auf die Armut einer einzigen Erklärung zu beschränken," trotz des Widerspruches der päpstlichen Theologen Salmeron und Torres, welche es für unwürdig erachteten, rücksichtlich Joh. VI. die Ungewißheit fortbestehen zu lassen und nicht zu definieren, daß der Heiland hier allein von der sakramentalen Kommunion rede, um dadurch alle Gläubigen zum Empfange derselben zu verpflichten. Ohne der Frage viel Zeit zu widmen, erklärten sodann die Väter, daß aus der Rede des Herrn bei Joh. VI., wie dieselbe auch nach den verschiedenen Auslegungen heiliger Väter und Lehrer zu verstehen sei, nicht die Notwendigkeit der Kommunion unter beiden Gestalten geschlossen werden könne (sess. XXI. cap. I.), gebrauchten jedoch in demselben Kapitel mehrere Stellen aus Joh. VI., um die Behauptung von der Notwendigkeit der zweigestaltigen Kommunion zu widerlegen. Das Konzil billigte also jedenfalls die sakramentale Auslegung des Kapitels und berief sich auch im 2. Kapitel der XIII. Sitzung, das von dem Zwecke der Einsetzung der Eucharistie handelt, auf Joh. VI. 58. In ähnlicher Weise thut es der römische Katechismus.[1])

[1]) 2, 4, 49; 2, 4, 18; 2, 4, 54; 2, 4, 65.

Digitized by Google

In nachtridentinischer Zeit hielt man katholischerseits fast ausschließlich an der sakramentalen Auslegung fest, protestantischerseits an der allegorischen mit Ausnahme des gemäßigten Georg Calixt († 1686), der jedoch den heftigsten Widerspruch Abraham Calovs fand. Den katholischen Exegeten war die sakramentale Auslegung sozusagen in Fleisch und Blut übergegangen und Maldonat schrieb geradezu: „Tamen negari nisi impudenter non posse, de sacramento potissimum intelligi oportere.“ [1])

In neuester Zeit hat sich die Lage wesentlich geändert. Während die katholischen Exegeten — zwei ausgenommen [5]) — unverbrüchlich an der traditionellen Auslegung festhalten, haben sich die protestantischen in drei bis vier Lager gespalten. Die einen halten an der allegorischen Deutung fest, so Paulus,[3]) Kuinöl,[4]) Tholuck,[5]) Lücke,[6]) welch letzterer wenigstens den hermeneutischen Gebrauch dieser „dunkelsten und und schwierigsten Stelle“ von der Gegenwart und dem Genusse Christi im Abendmahle für zulässig hält.

Andere haben sich mehr oder minder der katholischen, d. i. sakramentalen Auslegungsweise angeschlossen, wie: Lindner,[7]) Käuffer,[8]) Kahnis,[9]) Luthardt,[10]) auch Delitzsch,[11])

---

[1]) Comment. zu Joh. VI. 51.

[3]) Brentano, Die heiligen Schriften des Neuen Test. I. Thl. zu V. 53; Wirth, Das Evang. des Joh. erläutert, S. 326 ff.

[3]) Kommentar über das Neue Testam. IV. Tl. S. 321 ff

[4]) Commentar. in Evang. Joan. p. 367 sqq.

[5]) Kommentar zu dem Evang. Johannis (Hamburg 1827), S. 125.

[6]) Kommentar über das Evang. des Joh. 2. Aufl. II. Bd. S. 113.

[7]) In seiner „Lehre vom heiligen Abendmahl“, S. 59.

[8]) „Sächsische Studien“, 1846, S. 70 ff.

[9]) Lehre vom heiligen Abendmahl, S. 104 ff.

[10]) Das johanneische Evangelium. II. Bd. S. 60.

[11]) Rudelb. Zeitschrift 1845. II. Bd. S. 29.

Digitized by Google

Scheibel,[1]) Godet,[2]) u. a. Von Bedeutung dürfte das Urteil E. W. Hengstenbergs sein. In seinem Evangelium des heiligen Johannes (Berl. 1861) bemerkt er zu Joh. VI. 53,[3]) daß hier zunächst unter Essen des Fleisches und Trinken des Blutes der Glaube verstanden sei. „Das ist die zunächstliegende Erklärung, der Sinn, in dem die Juden das Wort Christi nahmen (vgl. V. 53, 61 ꝛc.!) und nehmen sollten. Dabei werden wir aber nicht stehen bleiben dürfen. Jesus, dem die Zukunft überall klar vor Augen liegt, kann nicht ohne alle Beziehung auf das ein Jahr später zu stiftende Abendmahl geredet haben. Die Leugnung des Zusammenhanges mit dem Abendmahle war im Ganzen in der lutherischen Kirche die vorherrschende. Dennoch aber sind die lutherischen Abendmahlslieder mit Beziehungen auf dieses Kapitel angefüllt. Wenn Jesus sagt: λάβετε φάγετε τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου, so stimmt das auffallend mit dem Essen des Fleisches hier überein; wenn er sagt: πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου, so wird man das nur mit Gewalt von dem πίετε αὐτοῦ τὸ αἷμα lostrennen können, ebenso von dem πίνων μου τὸ αἷμα, V. 54. Nicht zu übersehen ist, daß Johannes die Einsetzung des Abendmahles übergeht. Um so näher liegt es anzunehmen, daß er in der Mitteilung dieser Rede Christi dieselbe vor Augen hat, geradeso wie auf die Taufe, deren Einsetzung durch die Taufe Christi ebenfalls übergangen wird, sich in dem von ihm mitgeteilten Gespräche Christi mit Nikodemus III. 5. eine Beziehung findet. Johannes schrieb für solche, welche die Berichte der früheren Evangelien über die Einsetzung des Abendmahles vor Augen hatten, unter denen die stiftungsmäßige Feier des Abendmahls in beständiger Übung war. Die notwendige Folge, daß diese die

---

[1]) Abendmahl des Herrn, 1823, S. 153.

[2]) Commentaire sur l'évangile de Saint Jean. Tom. II. p. 135.

[3]) I. Bd. S. 399.

Digitized by Google

vorliegende Rede Christi zu dem Abendmahle in Beziehung setzten, muß als Absicht des Johannes aufgefaßt werden.“ [1])

Eine vermittelnde Stellung nehmen einige wenige Theologen ein, welche in Joh. VI. die Idee des Abendmahles ausgesprochen finden, aus der dann später das Abendmahl hervorgegangen sei. So Olshausen, Kling,[2]) Lange, katholischerseits scheint Mack dieser Ansicht zuzuneigen. Er sagt: „V. 27 und die V.V. 51 bis 58 beziehen sich allerdings auf das heilige Abendmahl, aber nicht so, daß sie eine Verheißung desselben wären, sondern so, daß sie eine solche Vereinigung mit dem sterbenden Heilande verheißen und verlangen, wie dieselbe im heiligen Abendmahle vollzogen wird.“ [3])

In betreff einer vierten Ansicht können wir uns kurz fassen. Sie lautet: „Johannes VI. enthält allerdings die Verheißung der Eucharistie, das läßt sich nicht leugnen; aber die Rede Jesu ist nicht echt.“ Wer denkt hier nicht sogleich an den Jakobusbrief? Diese Ansicht vertraten: C. G. Bretschneider,[4]) David Strauß, Chr. H. Weisse, Bruno Bauer, Baur von Tübingen, A. Hilgenfeld.

Dr. H. A. W. Meyer sagt, die sakramentale Deutung dieser Stelle könne nur mit Aufhebung der Authentie des Johannes bestehen;[5]) Baumgarten-Crusius, daß, wenn

[1]) Ähnlich sagt L. J. Rückert (Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, S. 291 f.), diese Rede gehe zwar nicht im Sinne Jesu, aber nach der Absicht des Johannes auf das Abendmahl; und de Wette (Kurze Erklärung des Evangeliums und der Briefe Johannis, Leipzig 1846, S. 89): „eine mehr oder weniger bestimmte Beziehung auf das Abendmahl ließe sich keineswegs im Sinne Jesu, allenfalls im Sinne des Evangeliums annehmen,“ das er (S. 2) ein späteres, gnostisch-mystisches nennt.

[2]) In den Stud und Krit. 1836, S. 140 ff.

[3]) Tübinger theolog. Quartalschrift 1832: Über Joh. VI. 22—59 und das Verhältnis dieser Stelle zum Abendmahle. S. 81.

[4]) Probabilia de evang. et epp. Joannis apostoli indole et origine. Lipsiae 1820.

[5]) Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evang. des Johannes (4. Aufl S. 231).

Digitized by Google

dieses der Sinn der Rede wäre, man alle Ursache hätte, am apostolischen Ursprunge dieser Rede in unserem Evangelium zu zweifeln;[1]) am offensten sagt Tholuck: „Vielmehr würde es, wenn es nicht Tropus wäre, zu viel beweisen, nämlich die katholische Lehre.“[2])

Eine eigentümliche Stellung nahm der lutherische Theologe Johann Albrecht Bengel († 1752) ein, der einen absichtlichen Doppelsinn in dieser Stelle behauptete.

Auf verschiedene Einwendungen, welche von seiten der Protestanten und schon von Luther und Chemnitz gegen die sakramentale Auffassung vorgebracht wurden: „daß nämlich in Joh. VI. schon deshalb nicht die Verheißung der Eucharistie gefunden werden könne, weil die Rede daselbst schon ein Jahr vor Einsetzung derselben gehalten wurde,“ ferner: „daß man aus V. 64, „diesem Schlüssel zur ganzen vorhergehenden Rede“, klar ersehe, daß dieselbe nicht wörtlich, sondern geistig zu verstehen sei,“ oder „daß die Allgemeinheit der Ausdrücke des Herrn in Bezug auf die Wirkungen des Essens seines Fleisches die Möglichkeit irgend einer Beziehung auf die Eucharistie abschneide“ u. s. w., glauben wir nicht eingehen zu sollen, da schon andere genügend darauf geantwortet haben und überhaupt der Mehrzahl derselben ihr Charakter schon auf die Stirne gezeichnet ist. Der milde Haneberg sagt,[3]) es sei nur „einer auf krummen Wegen gehenden Politik“ möglich, den wahren Sinn der Worte Jesu zu verdächtigen. Und das ist die Wahrheit!

---

[1]) Theologische Auslegung der Johanneischen Schriften, Jena 1843, I. Bd, S. 257.

[2]) Kommentar zu dem Evangelio Joannis. In der 7. Auflage (Gotha 1857) findet sich diese Stelle nicht mehr; vgl. S. 196 ff.

[3]) A. a. O. S. 1057.

Digitized by Google

Erster Teil.

Einigende Wirkungen der heiligen Kommunion.

§. 4.

Bemerkungen über den verschiedenen Gebrauch der Ausdrücke: „leibliche, substantielle, reale, geistige ... Einigung" zu verschiedenen Zeiten.

Zu verschiedenen Zeiten, ja oft von den Theologen derselben Zeit wurden die Ausdrücke: „leibliche, körperliche, substantielle, reale, geistige, sakramentale, mystische ... Einigung" in verschiedenem Sinne gebraucht. Um nur einiges zu erwähnen, redet Ignatius von Antiochien von einer geistigen Einigungsweise mit Christus im Sinne einer lediglich durch Glauben, Liebe und Gehorsam bewirkten Einigung mit ihm,[1]) also in moralischem Sinne und im Unterschiede von der durch die Eucharistie bewirkten realen Einigung mit Christus, die er eine Einigung mit dem Fleische Christi nennt.[2]) Dagegen handelt, wie

[1]) Vgl. z. B. Ep. ad Eph. c. 4. und 5. (Funk, Opp. Patr. apost. V. II. p. 184 sqq.)

[2]) Ad Smyrn. c. 7. nach den Ausg. von Cotelerius, Reithmayr u. a. Migne hingegen (s. g. V. p. 849) und Funk (l. c.

Digitized by Google

sich unten zeigen wird, Klemens von Alexandrien von einer geistigen Einigungsweise, wie auch mehrere andere Väter gerade im Sinne einer realen Einigung durch die heilige Eucharistie und im Gegensatze zu einer grobsinnlichen, kapharnaitischen Auffassung (Joh. VI 64), sodann auch insoferne der heilige Geist in der heiligen Eucharistie wirkt. Oft reden die Väter von einer geistigen Einigung durch die heilige Kommunion, um den sakramental-geheimnisvollen Charakter der Eucharistie zu betonen, so besonders die Väter des vierten und fünften Jahrhunderts, ferner Origenes, welche die heilige Eucharistie als ein den Sinnen unzugängliches, wunderbares Geheimnis darstellen wollten, das nur im Glauben erfaßt werden könne.

Cyrill von Alexandrien sagt in seinem Kommentar zum Johannisevangelium, die von Christus in seiner Abschiedsrede (Joh. XVII.) erflehte Einheit und Vereinigung des Menschen mit Gott sei zunächst eine in Glauben und Liebe bestehende, müsse jedoch eine sich auf unsere Leiber erstreckende (physische) Vereinigung werden.[1]) Dieses werde sie im Vollmaße durch die heilige Kommunion, denn infolge derselben sei Christus in uns durch natürliche, eigentlich naturhafte Gemeinschaft, sei in uns fleischlich, leiblich, σωματικῶς. Cyrill von Alexandrien redet also von einer fleischlich-physischen Einigung durch die heilige Kommunion im Gegensatze zu einer moralischen Einigung durch die heiligmachende Gnade (Kindschaft Gottes). Er nennt sie eine ἕνωσις φυσική wegen der natürlichen Wirklichkeit des Leibes Christi, versteht also darunter wie Hilarius von Poitiers, der einer ganz ähnlichen Bezeichnungsweise sich bedient,[2]) die reale Einigung durch das wahrhafte Fleisch und Blut Christi, welche andere, wie Johannes Damascenus, auch eine persönliche, substantielle

---

p. 148) haben einen anderen Text. Vgl. hier auch Möhler, Patrologie, Bd. I. S. 148.

[1]) M. s. g. T. LXXIV. p. 556.

[2]) De trinitate l. VIII. c. 13.

Digitized by Google

und (in gewissem Sinne, wie sich zeigen wird) hypostatische nennen.[1])

In späterer, besonders nachtridentinischer Zeit waren die Bezeichnungsweisen: „körperliche und leibliche Einigung" wieder überaus verpönt, und dies mit Recht, wenn und soferne man damit eine hypostatische Einigung in vollkommenem Sinne des Wortes zwischen dem Kommunikanten und Christus behaupten wollte. Jene Ausdrücke sind hingegen, wie sich ergeben wird, nicht zu beanstanden, wenn sie nur bezeichnen sollen, daß bei der heiligen Kommunion einzelne Körperteile von der heiligen Eucharistie berührt werden, oder daß auf leibliche, körperliche oder natürliche Weise eine Berührung mit den Gestalten stattfinde, oder daß die Einigung zwischen zwei Leibern stattfinde. In gleichem Sinne wird sich auch die Bezeichnung: „substantielle Einigung" als zulässig erweisen, wenn damit gesagt sein soll, es finde zwischen zwei Substanzen eine Einigung statt.

Aus dem Angeführten sehen wir zur Genüge, daß und wie sehr der Sprachgebrauch wechselte, und welche Aufmerksamkeit und kritische Forschung deshalb zum richtigen Verständnis der jeweiligen Bezeichnungsweise erforderlich ist. Selbst die Bezeichnung: „reale Einigung" findet sich sowohl in der ersten als zweiten Hälfte des Mittelalters in verschiedenem Sinne, wenn sie auch jetzt die bestimmte Bedeutung der „wahrhaften Einigung mit dem wirklichen Fleische und Blute Christi" angenommen hat. Die vortridentinischen Theologen verstanden nämlich unter „realiter manducare" entweder in einem weiteren Sinne „sacramentaliter manducare", d. h. sie bezogen den Ausdruck lediglich auf den objektiven Inhalt, auf den Empfang der substantia des Sakramentes, oder sie verstanden darunter in einem engeren Sinne „spiritualiter manducare", um die Wirkung (res, virtus, effectus) der heiligen Eucharistie zu bezeichnen. So konnte dieselbe realis comestio für

[1]) Vgl. §. 6.

Digitized by Google

den Würdigen eine spiritualis sein und für den Unwürdigen eine sola sacramentalis (oder carnalis). Hingegen sagten wieder manche nachtridentinische Theologen, daß die Einigung mit dem realgegenwärtigen Gottmenschen überhaupt keine reale sei, weil sie keine Einheit der Natur und keine Einheit der Hypostase bewirke, sowie keinerlei Alteratio der Geeinigten herbeiführe. In folgendem soll von realer Einigung einstweilen nur im Gegensatze zu einer bloßen unio per fidem et affectum die Rede sein.

§. 5.

Häretische Leugnung einer realen Einigung mit Christus durch die heilige Kommunion.

Auf die Frage, inwieweit Ratrannus und zwei Jahrhunderte später Berengar einer häretischen Auffassung bezüglich des eucharistischen Sakramentes und der eucharistischen Einigungsweise gehuldigt haben, glauben wir nicht in extenso eingehen zu sollen.[1]) Jedenfalls verwarf der päpstliche Stuhl verschiedene Anschauungen, die unter dem Namen Berengars verbreitet waren.[2])

---

[1]) Wir verweisen auf die Litteratur in diesem Betreffe: Mabillon, in praef. ad saec. VI. ord. Ben.; Bellarmin, de sacr. Euchar. l. III. c. 18.; Natalis Alex., in thes. theol. T. X. P. II. p. 804 sqq.; ebenda Plagers Abhandlung über B., S. 1010 ff.; Martene et Durand, thesaur. nov. anecd. T. IV. p. 99; Gerbert, theol. vetus et nova circa praesentiam Christi in Euchar.; Ebrard, Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte, I. Bd., S. 440 ff.; Subendorf, Berengarius, oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe; Höfler, Die deutschen Päpste, 2. Bd.; Hefele, Konziliengeschichte IV. und V. Bd.; Haushher, Paschasius Radbertus, S. 40 bis 87; Bach, Dogmengeschichte des M. A. I. Bd.; Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, §. 128, S. 635 ff.; Freiburger Kirchenlexikon, die Art. „Berengar", II. Aufl., 2. Bd., S. 390 ff., und „Paschasius R.", I. Aufl., 8. Bd., S. 170; Hergenröther, Handb. der allg. Kirchengeschichte, I. Bd., S. 711.

[2]) Mansi XIX. 757—759.; XX. 516, 524.

Digitized by Google

Nachdem bereits mehrere Provinzialkonzilien in Frankreich sich gegen irrige Ansichten bezüglich der Lehre von der heiligen Eucharistie ausgesprochen hatten, nahm Berengar selbst auf dem unter Nikolaus II. gehaltenen römischen Konzil vom Jahre 1059 ein ihm vorgelegtes Glaubensbekenntnis an, in welchem er als Lehre der katholischen Kirche bekannte, daß Brot und Wein nach der Konsekration der wahre Leib und das wahre Blut Christi sei, leiblich (sensualiter) von den Händen des Priesters berührt, von den Gläubigen genossen werde.[1]) Das Konzil wollte durch diese Glaubensformel lediglich die Annahme von einem bloß geistigen Genuß Christi, von einer bloßen unio per fidem et affectum ausschließen, und *insofern* sind jene Ausdrücke richtig, obwohl eigentlich nur von den Gestalten, nicht von der Substanz des Leibes Christi ausgesagt werden kann, daß sie sinnenfällig mit den Händen berührt werden. Dieselbe Verdammung einer *bloß* geistigen Einigungsweise ergiebt sich auch aus der Glaubensformel, die Berengar im Jahre 1079 zu Rom beschwor und welche die Lehre von der Transsubstantiation bereits ganz im Sinne des IV. Lateranums enthält.[2])

Geschichtlich steht auch fest, daß Johannes *Wykliffe* auf dem Boden eines falschen Augustinismus stehend, die Transsubstantiation als schriftwidrig und verderblichste Ketzerei erklärte, zugleich eine „wahre und wirkliche", aber nur virtuelle und geistige Gegenwart Christi in der Eucharistie annahm, welche jedoch von dem Glauben und der Prädestinationsgnade des Konsekrierenden und Kommunizierenden abhängig sei.[3]) In

---

[1]) Cf. Mansi XIX. 758.

[2]) l. c. XXVII. 632.

[3]) Vgl. a) seine im Jahre 1381 aufgestellten zwölf Thesen gegen das Dogma von der Transsubstantiation; b) seinen Trialogus dialogorum l. IV. tr. de sacram. alt. th. 12.; *Freiburger Kirchenlexikon* I Aufl. 1. Bd. S. 939; *Hergenröther*, Kirchengesch. II. S. 218.

Digitized by Google

welchem Sinne er die eucharistische Einigung auffaßt, erkennt man aus der Äußerung, daß ein gläubiger Prädestinierter Christum selbst in einer nicht konsekrierten Hostie empfange. Von den fünfundvierzig aus seinen Schriften entnommenen Sätzen, welche das Konzil von Konstanz als häretisch verdammte, betreffen die ersten drei die heilige Eucharistie; durch Verurteilung des dritten Artikels: „Christus non est in eodem Sacramento identice et realiter propria praesentia corporali“ wurde die Lehre von einer bloßen unio per fidem et affectum als unkirchlich verworfen.

Auch Luther verwarf die Transsubstantiation, behielt indes noch die wahre, substantielle Gegenwart Christi fest, obwohl er anfangs versucht gewesen wäre, sie preiszugeben, um „damit dem Papsttum den stärksten Puff zu geben,“ wie er im Jahre 1524 an Martin Bucer schrieb.[1]) Es frägt sich, in welchem Sinne er eine reale Einigung angenommen hat. Luther nahm eine reale Einigung im Gegensatze zu einer bloßen unio per fidem et affectum an, aber nicht, als geschehe dieselbe vermittelst der durch Transsubstantiation gewordenen Eucharistie, sondern sofern vom Kommunizierenden in und mit dem Brote zugleich der Leib und das Blut Christi wegen der Ubiquität desselben empfangen wird. Er tadelt Carlstadt, daß bei ihm die leibliche Gemeinschaft des Leibes Christi geistig sei. „Alle die, so dies Brot essen und empfangen, empfangen den Leib Christi und werden desselben teilhaft (des Leibes Christi werden auch teilhaft die Unwürdigen und Gottlosen) und das kann nicht sein geistlich, wie gesagt ist, so muß es leiblich sein,“ sagt Luther.[2])

Im Gegensatze zu Luther verwarf Carlstadt die reale Gegenwart „durch die klaren Worte der heiligen Schrift und durch das innere Zeugnis seines Geistes gedrängt“, und erklärte, im Abendmahle sei lediglich Brot und Wein, welche genossen

---

[1]) de Wette, Dr. M. Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, II. Bd. S. 557. Vgl. auch Möhlers Symbolik, 7. Aufl. S. 321 ff.

[2]) Vgl. Möhler, a. a. O. S. 327.

Digitized by Google

werden zur Gedächtnisfeier, daß der Herr seinen Leib in den Tod hingegeben habe. „Wer das Gedächtnis habe, sei der Erlösung sicher.“ [1])

Ebenso faßte Zwingli das Abendmahl nur als Zeichen der Erinnerung an den Tod und das Leiden Christi, ähnlich wie ein Ring mit dem Bildnisse des Gatten ein Erinnerungszeichen für die Gattin sei.[2]) Sofort ist ihm eine reale Einigung mit Christus durch die heilige Kommunion im Gegensatz zu einer bloß moralischen so unmöglich, als sie es ist zwischen dem Gatten und der Gattin durch diesen Ring. Calvin wie Melanchthon nehmen zwar eine wirkliche, aber nicht substantielle, sondern nur virtuelle Gegenwart Christi in der Eucharistie an; während des Genusses von Brot und Wein wird dem Prädestinierten auf geheimnisvolle Weise eine vom Leibe Christi (der im Himmel ist) ausgehende Kraft (vis spiritualis) mitgeteilt, durch die er mit dem Leibe Christi in geistige Gemeinschaft und Verbindung tritt.[3])

Den Protestanten gegenüber definierte das Tridentinum die reale, substantielle Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie durch Transsubstantiation.[4]) Damit bekannte es zugleich indirekt die unio realis in dem allgemeinen Sinne, als sie einen Gegensatz bildet zur unio per fidem et affectum. Direkt spricht es sich für eine solche aus im 8. Kanon, der lautet: „Si quis dixerit, Christum in eucharistia exhibitum spiri-

---

[1]) Über Luthers und Carlstadts Abendmahlslehre vgl. Ullmanns „Studien und Kritiken“, 1843, Heft 2; 1842, Heft 2; ferner den Art. „Sakramentsstreit“ im Freib. Kirchenlex. I. Aufl. Bd. IX. S. 552 ff.; hierzu Vosen, Der Katholizismus ꝛc. S. 423 ff. Über Ökolampadius s. Kirchenlex. 7. Bd. S. 710.

[2]) Huldrichi Zwingli opp. T. II. p. 546 b. sq.; vgl. Bullinger, Reformationsgeschichte, I. S. 167.

[3]) Cf. Calvin. Institut. L. IV. c. 17.; Comment. in I. Cor. X. 24; Confess. Helv. I. a 21.; II. a. 20. 22; Conf. Gall. a. 36.; Conf. Angl. a. 38.

[4]) Sess XIII. c. 4. can. 1. 2.

Digitized by Google

tualiter tantum manducari, et non etiam sacramentaliter ac realiter, a. s.“ Ebenso cap. 8. An beiden Stellen wird ausdrücklich die sakramentale und reale Kommunion von der bloß geistigen unterschieden. Die heilige Eucharistie bewirkt nach der Lehre des Konzils keine bloß geistige Vereinigung des Menschen mit Gott, keine bloße Vereinigung durch Glauben und durch Liebe, wie eine solche schon die heiligmachende Gnade zur Folge hat, sondern vielmehr (und zwar beim Würdigen und Unwürdigen) eine reale Vereinigung des Menschen mit dem Gottmenschen. Sie bewirkt eine Einigung des Menschen mit dem wahrhaft, wirklich und wesentlich vor und bei dem Empfange gegenwärtigen Gottmenschen Jesus Christus, der unter den Gestalten in wunderbarer, verklärter, sakramentalischer Weise substantiell gegenwärtig ist.

Weiterhin unterscheidet das Tridentinum einen dreifachen Empfang der heiligen Eucharistie: einen bloß sakramentalen, einen bloß geistigen und einen sakramentalen und geistigen zugleich.[1]) Bloß sakramental oder real, aber nicht geistig kommunizieren die Sünder. Jene, welche bloß im Verlangen das himmlische Brot genießen und im lebendigen Glauben, der durch die Liebe thätig ist, dessen Frucht empfangen, kommunizieren auf geistige, aber nicht auf sakramentale und reale Weise. Auf diese doppelte Art, nämlich in sakramentaler und geistiger Weise kommunizieren nur die, welche sich zuvor so prüfen und vorbereiten, daß sie mit dem hochzeitlichen Kleide angethan in Wahrheit zu dieser göttlichen Tafel hintreten, d. h. welche als Würdige die konsekrierten Gestalten empfangen.

Haben wir sonach die Lehre von der unio realis im bezeichneten weiteren Sinne als Dogma vor uns, so bleibt doch dieses Problem: Wie ist diese unio realis zu fassen? Wie verstehen die heilige Schrift, die Väter und Theologen diese reale Einigung? Verstehen sie darunter nur eine reale Einigung im weiteren Sinne des Wortes, d. h. im Gegensatze zu

[1]) Sess. XIII. cap. 8.

Digitized by Google

einer bloßen unio per fidem et affectum, oder faßten sie dieselbe als unio formalis, verbunden mit dem Verluste und der Verletzung der göttlichen und menschlichen Natur Christi oder als unio hypostatica, als Einigung zu einer Natur, einer Hypostase, mit Alteration der Geeinigten, so daß die Hypostase des gottmenschlichen Logos oder die Hypostase des Empfängers verloren ginge?

Hierüber soll nunmehr eingehend gehandelt werden.

§. 6.

Dogmatische Begründung einer realen Einigung aus der heiligen Schrift und den Vätern.

In der heiligen Schrift sprechen für die Thatsache einer realen Einigung überhaupt 1) mittelbar diejenigen Stellen, welche für die reale Gegenwart sprechen — also zunächst die Einsetzungsworte bei Matth. XXVI. 26 bis 28; Marc. XIV. 22 bis 24; Luc. XXII. 19. 20; I. Cor. XI. 23 bis 25 und 27; endlich I. Cor. X. 16, sodann die Verheißungsworte bei Joh. VI.; 2) unmittelbar vor allem die Stelle Joh. VI. 57: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm."

Es handelt sich nun, zu eruiren, was diese letztangeführte Stelle besagen will. Wie beim Genusse der Speise und des Trankes — dies dürfte der Sinn dieser Stelle sein — notwendig eine reale Vereinigung zwischen dem Genießenden und dem Genossenen statthat, gleichwie Speise und Trank eine reale Verbindung mit der Substanz des genießenden Leibes eingehen, so geht der eucharistische Christus, weil wahrhaft eine Speise und wahrhaft ein Trank (V. 56), in unseren Leib auf reale Weise ein, geht eine reale Verbindung mit uns ein, bleibt in uns und wir in ihm. Der Kommunikant genießt also den durch die Wirkung der Gottheit verklärten

Digitized by Google

Leib Christi in der heiligen Kommunion, ohne ihn jedoch beim Genusse alterieren zu können.

Die Gründe hiefür sind einleuchtend. Beim letzten Abendmahle bot Christus den Aposteln sein corpus passibile unter den gebrochenen und geteilten Gestalten, aber modo impassibili dar, ohne eine Tötung oder Zerstückelung erleiden zu können.[1]) Als solcher unteilbarer und leidensunfähiger Gottmensch ist Christus auch im Himmel als Hoherpriester, welcher lebt und nicht stirbt;[2]) als solcher ist er in verklärter Weise auch in der heiligen Eucharistie gegenwärtig, ohne beim Genusse eine Alteration an seinem Wesen oder an einer von seinen beiden Naturen erleiden zu können. „Ist das Sonnenlicht einer Blume zugänglich, so saugt diese mit ihren Poren und Adern den erwärmenden Strahl in sich, und doch dauert die Sonne unverändert fort. In höherer Weise, aber wirklich, genießt der Kommunikant den Leib Christi und mit ihm die Substanz des ewigen Lebens.“[3])

Dasselbe besagt im Grunde V. 58: „Gleichwie mich der lebendige Vater gesendet hat, und ich um des Vaters willen lebe, so wird auch jener, der mich ißt, leben um meinetwillen.“

Wie immer diese Stelle erklärt wird, ob man den Vater als Grund des Lebens Christi nimmt, was den Vorzug verdienen dürfte, oder als Ziel desselben, um der gewöhnlichen Bedeutung des griechischen Wortes, sowie der Übersetzung der Vulgata näher zu kommen, so viel ist sicher, daß hier keine unio formalis oder hypostatica im angegebenen Sinne gelehrt wird. Wie Christus — so wollen die Worte besagen — nach seiner Gottheit aus dem Vater hervorgeht und alles auf ihn bezieht, so muß auch derjenige, welcher durch die heilige Kommunion real mit Christo vereiniget wird, alles auf Christum beziehen und damit auf den Vater; ja noch mehr: er wird

---

[1]) Vgl. Thom. S. th. P. III. qu. 81. a. 3.

[2]) Rom. VIII. 10.

[3]) Haneberg, Evang. nach Johannes, I. Bd. S. 369.

Digitized by Google

auch alles auf ihn beziehen, denn wie Christus um des Vaters willen lebt, im Vater den Grund und das Ziel seines Lebens hat (und doch eine eigene Persönlichkeit, Hypostase, bildet), so wird auch der, welcher Christum in sich aufgenommen hat, um seinetwillen (d. i. um des mit seiner göttlichen und menschlichen Natur in ihm wohnenden Gottmenschen willen) leben, d. h. im eucharistischen Christus den Grund und das Ziel auch seines (geistigen) Lebens haben, ohne deshalb aufzuhören, Mensch zu sein.[1])

Die durch Empfang der heiligen Eucharistie bewirkte reale Einigung des Menschen mit dem Gottmenschen hat demnach ein ähnliches Lebensverhältnis zwischen den beiden getrennt bleibenden Hypostasen zur Folge, wie es zwischen den göttlichen Personen des Vaters und Sohnes besteht. Aber heißt es denn nicht einige Verse später: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützet nichts?“ (V. 64.) Der Heiland begegnet mit diesen Worten der rohsinnlichen Auffassung seiner Rede von seiten der Kapharnaiten, die an das vergängliche, sinnliche Fleisch dachten, welches Christi Körper ihren Augen darbot. Diesem stellte Christus sein vergeistigtes, pneumatisches, vergöttlichtes Fleisch gegenüber, welches er im Gegensatze zum natürlichen Fleische „Geist“ nennt. So urteilen die meisten katholischen Exegeten.[2]) Ein totes Fleisch ohne belebende Seele — so erinnert Christus — nützt nichts. Das Fleisch, das ich zu essen gebe, ist vom Geist beseelt, ist ein vergeistigtes Fleisch, und es ist der Geist, der durch das Fleisch lebendig macht. Wer mich, den eucharistischen, lebendigen Christus in seiner ganzen ungeteilten (und darum auch unzerteilbaren) Per-

---

[1]) Vgl. zu Joh. VI. 58 noch Maldonat, Merkle a. a. O., Franzelin, de Euchar. th. XVII. cap. 3. Cf. Hilarius, de trinit. VIII. n. 16.

[2]) Vgl. August. tract. 27. in Joan. bei M. s. l. XXXV. p. 1617 (vgl. n. 6.); Claudius de Sainctes, l. c. Rep. VI. c. 6.; Posen, Katholizismus, S, 466; Franzelin l. c. th. III.

Digitized by Google

sönlichkeit genießt, der empfängt Leben; meine Worte aber (ich spreche von etwas Geistigem und Lebendigem) sind Geist und Leben.

Ebensowenig wie aus V. 58 läßt sich im Sinne einer bloßen unio per fidem et affectum deuten die Stelle I. Cor. X. 16: „Der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft (κοινωνία) des Blutes Christi, und das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Teilnahme am Leibe des Herrn?" — oder jene im I. Cor. XI. 27: „Wer unwürdig dieses Brod ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, ist schuldig des Leibes und Blutes des Herrn." [1])

Wie die heilige Schrift verleihen auch die Väter an unzähligen Orten und in schlagendster Weise der kirchlichen Lehre bezüglich der realen Gegenwart Christi im heiligsten Altarssakramente Ausdruck und stellen damit indirekt auch der Thatsache einer realen Einigung im weiteren Sinne ein Zeugnis aus.[2]) Wie verstehen sie nun diese reale Einigung? Eine eingehendere Untersuchung werden hier nur jene Väter erfordern, welche lehren: „Wir werden durch die heilige Kommunion mit Christus geeiniget, sowie der Logos mit der menschlichen Natur oder wie zwei Wachsstücke am Feuer, oder wir werden durch sie ein Leib mit Christo", und welche deshalb von den Gegnern beschuldigt werden, als huldigten sie der Lehre von einer unio formalis oder hypostatica im angegebenen Sinne.

Ignatius von Antiochien, um bei diesem ruhmvollen Märtyrer zu beginnen, sagt von der heiligen Kommunion, es nehmen durch sie die Gläubigen Christum wahrhaft in sich auf.

---

[1]) Cf. de Sainctes, l. c. Rep. I. c. 9., Kenrick, theol. dogm. tr. XIII. P. I. c. 5. n. 124. sqq.

[2]) Vgl. Arnauld et Nicole, la perpetuité de la foy, Bd. II. S. 514 (hierzu C. Werner, Gesch. der apolog. und polem. Lit. IV. Bd. S. 683); Natalis Alexander, de praesent. real. corp. et sang. a. 5.—26.; Claudius de Sainctes l. c. Rep. 2. c. 7.; Döllinger, Lehre von der Euch. in den drei ersten Jahrhunderten ꝛc.

Digitized by Google

Darum nennt er wie sich selbst so den Gläubigen mit Vorliebe „Christus- oder Gottesträger" (χριστοφόρος oder θεοφόρος). Er redet weiterhin von einem eucharistischen Kelch der Einigung mit Christi Blut[1]) und, wie bereits S. 17 bemerkt worden ist, von einer (realen) Einigung mit dem Fleische Christi zum Unterschiede von einer nur geistigen Einigung mit ihm durch Glauben, Liebe und Gehorsam. Indem Ignatius den Gläubigen als Christusträger, als Gottesträger bezeichnet, wehrt er den Verdacht, als nehme er eine unio hypostatica an, von sich ab. Leidensunfähig ist nunmehr Christus,[2]) in dem wir fortleben durch die Teilnahme an der uns Unsterblichkeit gewährenden Eucharistie.[3]) Wie viel mehr bewirkt die heilige Kommunion, will Ignatius sagen, als die bloße unio per fidem et affectum! Sie bewirkt eine Einigung mit dem wirklich gegenwärtigen Leibe Christi, welche ohne heilige Kommunion ein Ding der Unmöglichkeit ist.

Der heilige Irenäus sagt, Christus habe den der Schöpfung angehörigen Kelch für sein eigenes Blut erklärt, welches er mit unserem Blute vermischt, und das der Schöpfung angehörige Brot für seinen eigenen Leib, womit er die unserigen nährt.[4]) Dann fährt er fort: „Wenn zum gemischten Kelch das Wort (scil. der Wandlung) hinzukommt und die Eucharistie der Leib Christi wird, aus diesem aber die Substanz unseres Fleisches wächst und erhalten wird,[5]) wie können wir sagen, daß dieses Fleisch, welches durch den Leib und das Blut des Herrn genährt wird, nicht fähig der Gnade Gottes sei, welche ist das ewige Leben, wie Paulus sagt: Wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleische und von seinem

---

[1]) Ep. ad Philadelph. c. 4.

[2]) Ep. ad Eph. c. 7.

[3]) Ib. c. 20.

[4]) Contr. haer. l. V. c. 2. n. 2. (Migne, s. g. VII. p. 1126 sqq.)

[5]) „ἐκ τούτων δὲ αὔξει καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις." Ibid. n. 3. p. 1125 sq.

Digitized by Google

Gebeine?[1]) Dieses sagt er nicht von einem geistigen, unsichtbaren Menschen" — fährt Irenäus fort; — „denn ein Geist hat weder Knochen noch Fleisch, sondern von einer wahren menschlichen Natur, welche aus Fleisch, Nerven und Knochen besteht, die aus seinem Kelche, der sein Blut ist, genährt wird und aus seinem Brote, welcher sein Leib ist, wächst."

Irenäus behauptet also hier, um die von den Häretikern bestrittene Lehre einer Fleischesauferstehung zu beweisen, eine Nährung der Substanz unseres Fleisches mit Christi Fleisch und Blut, — eine Mischung unseres Blutes mit Christi Blut; Christi Fleisch konstituiert, wie er sagt, infolge der heiligen Kommunion unseren Leib mit; aus Christi Leib wächst und wird erhalten die Substanz unseres Leibes, — und daraus folgert er die Unsterblichkeit unseres Leibes.

Es frägt sich, ob sich nicht einige von diesen Ausdrücken im Sinne einer unio formalis seu hypostatica deuten lassen. Sicher ist, daß hier der heilige Irenäus von keiner Auflösung und Vernichtung unserer Substanz redet. Sie ist es ja, welche durch die heilige Kommunion genährt wird und wächst; unser Fleisch ist es, das durch Christi Fleisch und Blut genährt und des ewigen Lebens der Auferstehung teilhaft wird. Doch er lehrt auch keine Aufhebung der Hypostase des göttlichen Logos oder einen Verlust (Verletzung) der göttlichen oder menschlichen Natur Christi. Denn Irenäus erklärt den konsekrierten Kelch für das eigene Blut Christi, das konsekrierte Brot für seinen eigenen Leib; die heilige Eucharistie oder der verklärte, mit Gottheit und Menschheit gegenwärtige Christus ist es nach ihm, der den Menschen nährt, ohne daß er aufhört, Gottmensch zu sein; der ihn mit allen Kräften und Säften durchdringt, ohne deshalb sein Wesen aufzugeben, der vielmehr den Menschen mitkonstituiert (συνίσταται, consistit), als eigene Person ihn ganz durchdringend, belebend, verklärend.

---

[1]) Eph. V. 30.

Digitized by Google

Origenes, welcher der Alexandriner Schule angehörend in der allegorisch-mystischen Erklärungsweise die höchste Aufgabe des Forschers erblickte, deutet die Worte: „ἄρτος ἐπιούσιος“ im Vaterunser auf die heilige Eucharistie.[1]) „Um dieses Brot sollen wir bitten“ — sagt er, — „auf daß wir desselben für würdig erachtet und mit dem Worte, das als Gott im Anfange bei Gott war, genährt und dadurch vergöttlicht werden.“[2]) Dieser ἄρτος ἐπιούσιος ist ein „ἄρτος εἰς τὴν οὐσίαν συμβαλλόμενος“, d. i. ein Brot, welches sich mit unserer Substanz vereinigt[3]) (wie die Stelle gewöhnlich übersetzt wird); deshalb müsse man bei jener Bitte notwendig an eine dem Brote verwandte Substanz denken, damit, gleichwie das leibliche Brot bei der Verdauung in die Substanz des Leibes übergeht, ebenso das lebendige, vom Himmel herabgekommene, an den Geist und die Seele hingegebene Brot von seiner Kraft demjenigen mitteilen könne, der sich mit demselben nähren läßt.[4]) Dieses Brot teilt dem Empfänger von der eigenen Unsterblichkeit mit;[5]) ja wer es genießt und dadurch im Herzen gekräftigt wird, wird ein anderer Sohn Gottes,[6]) gleichwie derjenige, welcher von der Schlange ißt, gleichfalls eine Schlange wird (nach einer mehrfach wiederkehrenden Ansicht der Alten).

Origenes schildert hier die Wirkungen der heiligen Kommunion als den ganzen Menschen erfassende. Er stellt als Folge der eucharistischen Vereinigung geradezu die Verwandlung des Menschen in einen unsterblichen, pneumatisierten, göttlichen hin.

Doch scheint auch er keine unio hypostatica lehren zu

---

[1]) De orat. libell. 27. (Migne, s. g. XI. p. 505 sqq.; Lommatsch, T. XVII. p. 202 sqq.)

[2]) Ibid. n. 27.: „καὶ τρεφόμενοι τῷ ἐν ἀρχῇ πρὸς θεὸν θεῷ λόγῳ θεοποιηθῶμεν.“ (M. p. 516 sq.)

[3]) Ibid. p. 509 D.

[4]) Ibid. p. 512 C. D.

[5]) Ibid. p. 513 A.

[6]) „Τοῦ μὲν οὖν ἐπιουσίου ὁ μεταλαμβάνων ἄρτου στερίζόμενος τὴν καρδίαν υἱὸς θεοῦ γίνεται.“ p. 516 A.

Digitized by Google

wollen. Denn er redet, so sehr er hier die reale Einigung im Gegensatz zu einer bloß geistigen in Bezug auf ihre Wirkung und ihren Umfang betont, doch wieder nur von einer Mitteilung der Kraft des göttlichen Brotes der Eucharistie, nur von einer Kräftigung des Herzens durch dasselbe, von einer Hingabe des himmlischen Brotes an den Geist und die Seele. Er sagt nicht, daß das eucharistische Brot ganz wie das gewöhnliche durch Assimilation wirke. Er führt darum das angefangene Gleichnis nicht vollends durch; und nicht — wie zu erwarten wäre — redet er von einem Übergehen des lebendigen eucharistischen Brotes in den Leib des sich davon Nährenden, gleichwie das natürliche Brot in die Substanz des Leibes übergeht, — er sagt nur, daß dieses lebendige Brot von seiner Kraft, d. i. von seinen Gnaden mitteile, die freilich wieder auf den ganzen Menschen wohlthätig, nämlich verklärend und deshalb vergöttlichend einwirken.

In welchem Sinne redet Cyrill von Jerusalem von einer realen Einigung? Am Eingange der zweiundzwanzigsten Katechese sagt er: „Schon diese Unterweisung des heiligen Paulus (I. Cor. XI. 23 sqq.) ist hinreichend, euch sichere Überzeugung zu verschaffen betreffs der göttlichen Geheimnisse, durch die ihr Ein Leib und Blut mit Christo geworden seid (*καθαξιωθέντες σύσσωμοι καὶ σύναιμοι τοῦ Χριστοῦ γεγόνατε*, im Lateinischen: concorporei et consangues Christi)." [1]) Letztere Ausdrucksweise kehrt bei den Vätern zu wiederholten Malen wieder.[2]) Kurz und tiefsinnig sagen die Exegeten, es sei damit die mystisch-reale Verbindung des Menschen mit dem Gottmenschen durch die heilige Kommunion ausgedrückt.

---

[1]) Catech. XXII. (Mystag. IV.) bei M. s. g. XXXIII. p. 1097 sqq. Vgl. Becker, Der heilige C. über die reale Gegenwart ꝛc. im „Katholik" 1872, I. Bd., S. 422 ff, auch Bellarmin, de controv. christ. fid. T. III. l. 2. c. 13.

[2]) z. B. bei Chrysost, hom. VI. in ep. ad Hebr., bei Isidor von Pelus., l. III. ep. 195., bei Cyrill v. A. an mehreren Stellen, bei Hilarius, dial. I. de trin. etc.

Digitized by Google

Protestantischerseits wollte man vor allem leugnen, daß diese Katechese speciell von der heiligen Eucharistie handle. Man sagte, Cyrill rede hier nur allegorisch und im allgemeinen von allen Sakramenten, welche die Täuflinge bekanntermaßen nacheinander empfingen.[1]) Dagegen spricht schon der Vorspruch der Katechese,[2]) ferner der Zusammenhang dieser Katechese mit den übrigen (denn schon in der zwanzigsten ist von der Verbindung mit dem mystischen Leibe Christi durch die heilige Taufe gehandelt), insbesonders aber die (in der zweiundzwanzigsten Katechese) gleich folgenden Worte: „Deshalb laßt sie uns mit aller Glaubensüberzeugung als Leib und Blut Christi empfangen! Denn in der Gestalt des Brotes wird dir der Leib gegeben und in der Gestalt des Weines wird dir das Blut gereicht, damit du, indem du Christi Leib und Blut empfangest, ein Leib und Blut mit ihm werdest. Denn so werden wir auch Christusträger, indem sein Leib und sein Blut sich in unsere Glieder verteilt (sich darin ausbreitet). So werden wir nach dem heiligen Petrus (II. Petr. I. 4.) der göttlichen Natur teilhaftig.“[3])

Sind diese Ausdrücke derartig, daß sie jede Annahme einer nur geistigen Einigung von vornherein abschneiden, so will Cyrill doch auch nicht eine hypostatische Einigung als Folge der heiligen Kommunion lehren, denn er redet gleichfalls nur von einem Christusträger, zu dem der Mensch durch den Empfang der heiligen Eucharistie werde. Wenn er dann geradezu von einer Verteilung des Leibes und Blutes Christi in unsere Glieder spricht, so will er damit nur die alles, Leib und Seele, den ganzen Menschen erfassende und verklärende

---

[1]) Vgl. Becker a. a. O. S. 435—447.

[2]) I. Cor. XI. 23.

[3]) „*Οὕτω γὰρ καὶ Χριστοφόροι γινόμεθα, καὶ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος εἷς τὰ ἡμέτερα ἀναδιδομένου μέλη.*“ Ib. n. 3. „*Οὕτω κατὰ τὸν μακάριον Πέτρον, θείας κοινωνοὶ φύσεως γινόμεθα.*“ n. 3. p. 1100.

Digitized by Google

Wirksamkeit der heiligen Kommunion bezeichnen. So mahnt er auch an einer anderen Stelle, wohl acht zu geben, daß beim Empfange der heiligen Eucharistie (mit der Hand, wie früher üblich) nichts verloren gehe, denn: „Was du davon verloren gehen lassest, um dieses hast du gleichsam von deinen eigenen Gliedern Verlust gehabt.“ [1]) Man beachte das Wörtchen: „gleichsam“! Nur soweit der heilige Petrus in seinem zweiten Briefe von einer Vergöttlichung des Menschen redet, will auch der heilige Cyrill eine solche als Wirkung der heiligen Kommunion darstellen. Keineswegs will er von einer physischen und hypostatischen Einigung in dem Sinne sprechen, als ob nun der Mensch aufhörte, nur Mensch zu sein, und anfinge, auch Gott zu sein, als ob nun das individuelle Sonderleben des Menschen vernichtet würde. Er redet von einer Mitteilung der göttlichen Natur durch die heilige Kommunion lediglich im Sinne des heiligen Petrus. Er will sagen, daß durch die heilige Eucharistie die Menschen im Gegensatze zu einer nur geistigen Einigung real mit Christus vereinigt werden, soferne sie nämlich Christi Leib wahrhaft in sich aufnehmen, — daß sie ihm inkorporiert, mit ihm eins werden, aber nicht mit Alteration der Geeinigten, sondern in mystischer Weise, ähnlich wie das Reis mit dem zu veredelnden Baume eins wird, und mit ihm (dem Gottmenschen) in eine gnadenvolle Lebensgemeinschaft treten.

Durch diese reale Einigung im Gegensatze zu einer bloß geistigen durch Glauben und Liebe wird nach dem heiligen Cyrill die Einheit des Sohnes Gottes mit der Menschheit (infolge der Inkarnation) gewissermaßen individualisiert. Die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Christus, wie sie schon durch die Gnade besteht, wird noch erhöht und gesteigert und hierdurch die „Söhne des Brautgemaches“ [2]) für dorthin vorbereitet, wo Christus ihre ewige beseligende Speise sein wird. [3])

[1]) *Ὅπερ γὰρ ἐὰν ἀπολέσῃς, τοῦτῳ ὡς ἀπὸ οἰκείου δηλονότι ἐζημιώθης μέλους.* Cat. XXIII. (myst. V.) n. 21. p. 1125.

[2]) Cat. XXII. n. 2. p 1097 B.

[3]) Vgl. Auctor elucidarii ap. Anselm l l. c 8.2

Digitized by Google

Auch Gregor von Nyssa kann nicht für eine häretische Ansicht angezogen werden. Er sagt, Christi Leib werde in den unserigen aufgenommen zur Nahrung und um wie ein Gegengift gegen Sünde und Verwesung den ganzen Leib zu durchdringen.[1]) Der von Gott unsterblich gemachte Leib der heiligen Eucharistie wandelt, in den unserigen real aufgenommen, diesen ganz in sich um, gleichwie ein wenig Sauerteig die ganze Masse des Teiges sich verähnlicht (I. Cor. V. 5.), oder das Schädliche, wenn es unter das Gute gemengt wird, zugleich das ganze Gemisch unbrauchbar macht.[2])

Zur näheren Begründung und Darstellung dieser Innigkeit der eucharistischen Einigung führt Gregor die physiologische Thatsache vom beständigen Flusse der Materie in den körperlichen Dingen an; als Beweis für deren Thatsache den Umstand, daß nichts auf eine andere Weise in den Leib gelangen kann, außer es wird durch Speise und Trank mit den Eingeweiden vermengt, als Zweck derselben die Mitvergöttlichung des Menschen durch die Gemeinschaft mit der Gottheit.[3]) „Darum säet er in alle, welche an die Heilsordnung glauben, sich selbst ein mittelst des Fleisches, dessen Bestand aus Wein und Brot ist, indem er sich mit den Leibern der Gläubigen vermischt, damit durch die Verbindung mit dem Unsterblichen auch der Mensch der Unsterblichkeit teilhaft werde."[4])

So stark hier Gregor von Nyssa die reale Einigung im Gegensatze zu einer nur geistigen betont und als deren Folge eine förmliche Umwandlung des Menschen, eine Mitvergött-

---

[1]) Orat. catech. c. 37. (M. s. g. XLV. p. 93—97.)

[2]) p. 93 B.

[3]) Vgl. die folgenden Sätze p. 97 B.

[4]) „Ὁ δὲ φανερωθεὶς Λόγος διὰ τοῦτο κατέμιξεν ἑαυτὸν τῇ ἐπικήρῳ τῶν ἀνθρώπων φύσει, ἵνα τῇ τῆς θεότητος κοινωνίᾳ συναποθεωρηθῇ τὸ ἀνθρώπινον. Τούτου χάριν πᾶσι τοῖς πεπιστευκόσι τῇ οἰκονομίᾳ τῆς χάριτος ἑαυτὸν ἐνσπείρει διὰ τῆς σαρκός . . . τοῖς σώμασι τῶν πεπιστευκότων κατακιρνάμενος, ὡς ἂν τῇ πρὸς τὸ ἀθάνατον ἑνώσει, καὶ ἄνθρωπος τῆς ἀφθαρσίας μέτοχος γένοιτο." Ibid.

Digitized by Google

lichung desselben, die Vermischung mit dem Leibe Christi bezeichnet, so ist er doch weit entfernt, eine in allen Beziehungen körperliche Vereinigung und infolge derselben eine Alteration des Kommunikanten anzunehmen. Denn gleich anfangs redet er von der Kraft des Heilmittels, welche sich auf den ganzen Körper verteilen müsse,[1]) ähnlich wie auch der Sauerteig nur seine Kraft auf die ganze Teigmasse wirken läßt, ohne sich selbst mit allen Teilen derselben zu verbinden. Weiterhin sagt er bloß, die heilige Eucharistie nähre den Leib zur Unsterblichkeit und zum ewigen Leben. Dieses ist deshalb der Fall, weil die heilige Eucharistie auf das ganze Wesen des Menschen umbildend und verklärend wirkt. Gregor von Nyssa folgt also demselben Gedankengang wie Cyrill von Jerusalem. Wie dieser bezeichnet er als Wirkung der heiligen Kommunion nicht eine Alteration der Hypostase des Menschen oder des Gottmenschen, sondern nur eine Mitvergöttlichung des Menschen, eine freilich sehr erhabene Gemeinschaft des Menschen mit der (unversehrt fortbestehenden) Gottheit.

Der heilige Chrysostomus bemerkt zu I. Cor. X. 16.: „Warum sagt der Apostel nicht Teilnahme (μετοχή)? Weil er etwas Höheres bezeichnen und eine innigere Verbindung andeuten will, denn die Gemeinschaft (κοινωνία) setzt nicht nur ein Teilnehmen und ein Empfangen, sondern auch eine Vereinigung voraus.[2]) Wie nämlich jener Leib (die menschliche Natur) mit Christo vereinigt ist, so werden wir mit demselben durch dieses Brot vereinigt."

Er bezeichnet hiermit die eucharistische Einigung als Nachbild der hypostatischen Union in Christus. Es frägt sich: In welchem Sinne? Nicht in ganz gleicher Weise, wie sich bei Christus die göttliche Natur mit der menschlichen vereinigte und beide im Gottmenschen fortdauerten, kann sich bei der heiligen Kommunion der Logos mit dem Menschen ver-

---

[1]) p. 94 A.; vgl. „εἰς θείαν δύναμιν" p. 96 D.

[2]) Homil. 24. in I. Cor. X. (M. s. g. LXI. p. 200 β.)

Digitized by Google

einigen. Die eucharistische Einigung ist lediglich eine Nachbildung der hypostatischen Union, es besteht zwischen beiden nur eine Ähnlichkeit. So wirklich und wahr — will Chrysostomus sagen — der Logos bei der Menschwerdung eine menschliche Natur annahm und nun im Gottmenschen eine menschliche und göttliche Natur bestanden, so wirklich, so real empfängt der Kommunikant durch die heilige Eucharistie den ganzen Christus, den wahrhaften Christus, nimmt ihn in seinen Leib auf nicht bloß durch eine mystische, gnadenvolle Teilnahme an demselben, sondern er vereinigt sich mit ihm so, daß er Christum realiter in sich hat, den verklärten Gottmenschen mit Fleisch und Blut in sich aufgenommen hat, ohne deshalb aufzuhören, Mensch zu sein, aber ganz durchdrungen, ganz durchsäuert und umgebildet durch Gottes verklärende Gegenwart.

Der heilige Chrysostomus tritt damit zunächst der Annahme einer bloß geistigen Einigung durch die heilige Kommunion entschieden entgegen. Gleich als ob er den Irrtum der Reformatoren im Geiste vorausgesehen hätte, sagt er in der zweiundachtzigsten Homilie zum Matthäusevangelium, Christus habe sich in der heiligen Eucharistie so mit uns vereinigen wollen, daß wir ein und derselbe Leib mit ihm würden, nicht bloß durch den Glauben (*οὐ τῇ πίστει μόνον*), sondern in Wahrheit und Wirklichkeit (*αὐτῷ τῷ πράγματι*). Zwischen Calvins oder Zwinglis Lehre und jener des heiligen Chrysostomus ergiebt sich sonach folgender Unterschied: Chrysostomus sagt: „*Ἓν οὖν μὴ μόνον κατὰ τὴν ἀγάπην γινώμεθα, ἀλλὰ καὶ κατὰ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα εἰς ἐκείνην ἀναχερασθῶμεν τὴν σάρκα.*“[1]) Calvin sagt: „Während der Gläubige die Symbole des Leibes Christi genießt, wird seinem Geiste auf geheimnisvolle Weise eine vom Leibe Christi (der im Himmel

[1]) Hom. 45. (al. 46.) in Joan. (M. s. g. LIX. p. 260 *γ*.) Vgl. hom. 82. (al. 83.) in Matth. Die folgenden Worte lauten: „*Διὰ τῆς τροφῆς γὰρ τοῦτο γίνεται ἧς ἐχαρίσατο, βουλόμενος ἡμῖν δεῖξαι τὸν πόθον, ὃν ἔχει περὶ ἡμᾶς. Διὰ τοῦτο ἀνέμιξεν ἑαυτὸν ἡμῖν καὶ ἀνέφυρε τὸ σῶμα αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς ἵνα ἕν τι ὑπάρξωμεν.*“

Digitized by Google

ist) ausgehende Kraft mitgeteilt, durch die er mit dem Leibe Christi in geistige Gemeinschaft tritt."

Gegen die Vorwürfe, als habe Chrysostomus eine unio hypostatica in häretischem Sinne gelehrt, indem er sage, daß wir durch die heilige Eucharistie mit Christo ein Leib werden u. s. w., scheinen ihn schon die Texte selbst entschieden zu verteidigen. Chrysostomus antwortet auf die Frage, wozu eine reale Einigung stattfindet, also: „Damit wir alle eins seien, ein Leib seien, wie der Leib verbunden ist mit dem Haupte."[1]) Durch die heilige Kommunion nehmen wir also wie die Glieder am Leben des Leibes so am Leben Christi, unseres Hauptes, teil. Christus nährt uns mit seinem eigenen Blute,[2]) mit seinem eigenen Wesen, so daß wir zwar nicht Gott, aber vergöttlicht, theificiert werden, ähnlich wie eine in geschmolzenes Gold gelegte Hand zwar nicht Gold, aber vergoldet wird.[3])

Von besonderer Bedeutung ist sodann Folgendes: „Schaue das (was vor dir ist) nicht als Brot an und glaube nicht, es sei Wein, denn diese Speise geht nicht wie die anderen ab, das sei ferne! denke das nicht: sondern wie das Wachs am Feuer an seiner Substanz nichts verliert und nichts gewinnt, so gedenke, daß in gleicher Weise die Geheimnisse durch die Substanz unseres Leibes verzehrt werden."[4])

Hier folgt Chrysostomus wie noch einige andere Väter der Ansicht, daß die eucharistischen Gestalten nicht in allem dem Prozesse jeder anderen menschlichen Nahrung unterliegen. Damit will er zunächst die Lehre von der realen Gegenwart Christi bekräftigen. Er sagt, die Gestalten von Brot und Wein gehen nicht ab; die eucharistischen Gestalten oder Geheimnisse werden

---

[1]) Hom. 45. in Joan. n. 3. (M. s. g. LIX. p 260 γ.)

[2]) Vgl. hom. 82. in Matth. (M. LVIII. p. 737 sqq.)

[3]) „Ὥσπερ χρυσοῦ τηκομένου ἄν τε τὴν χεῖρά τις ἐμβάλλει (εἰ οἷόν τι ἦν) ἄν τε τὴν γλῶσσαν χρυσῆν εὐθέως αὐτὴν εποίησεν (ἄν), οὕτω, δὴ καὶ (πολλῷ πλέον) ἐνταῦθα τὴν ψυχὴν ἐργάζεται τὰ προκείμενα." Hom. 45. in Joan. (M. s. g. LIX. p. 262 δ.)

[4]) Homil. 9. de poenitentia (M. IL p. 345).

Digitized by Google

vielmehr durch die Substanz unseres Leibes gänzlich verzehrt, assimilieren sich ihm vollkommen, gewinnen eine andere Form ähnlich wie das Wachs am Feuer, das flüssig werde, ohne jedoch an seiner Substanz zu verlieren. Chrysostomus will also geradezu die Existenz beider Substanzen — des Kommunikanten oder unseres Leibes und des eucharistischen Christus — gewahrt haben, nur in der Form tritt wie beim Wachs am Feuer, so beim eucharistischen Christus unter den Gestalten von Brot und Wein im Menschenleibe eine Änderung ein, indem ersteres die feste Form verliere und flüssig werde, letztere jedoch durch Verzehrung sich dem Leibe assimilieren; an Substanz verliert oder gewinnt keines, weder das Wachs noch Christus.[1])

Dasselbe wie der heilige Chrysostomus sagt in anderen, deutlichen Worten Cyrill von Alexandrien. Dieser erklärt die vom Gottmenschen beim letzten Abendmahl für alle Menschen erflehte Einigung mit Gott (Joh. XVII. 20 f.) als zunächst moralische, im Glauben und in Liebe bestehende.[2]) Diese muß jedoch eine physische werden, eine sich auf unsere Leiber erstreckende,[3]) ohne daß jedoch — wie er ausdrücklich bemerkt — der Unterschied der Leiber geleugnet werden sollte.[4]) Den Anfang dieser physischen Vereinigung bildete die Inkarnation des

---

[1]) Vgl. Theodoret, Comm. in I. Cor. X. 16.; Isidor von Pelusium, epp. l. III. ep. CX. und CV. Zur Eucharistielehre des heiligen Chrysostomus und Theodorets cf. Tournely, t. III. (Colon. 1734) p. 353.

[2]) Comm. in Joan. (M. LXXIV. p. 556.) Vgl. hierzu Scheeben, Mysterien des Christentums, S. 511 ff.

[3]) „Ἡ κατὰ σῶμα νοουμένη ἕνωσις . . .“ Ibid. p. 560 C.

[4]) *Ἵνα τοίνυν εἰς ἑνότητα τὴν ὡς πρὸς Θεὸν καὶ ἀλλήλους συνίωμέν τε καὶ συναναμιγώμεθα, καὶ ἡμεῖς αὐτοί, καίτοι τῇ καθ' ἕκαστον νουνμένῃ διαφορᾷ διεστηκότες εἰς ἰδιότητα, καὶ ψυχαῖς καὶ σώμασιν, ἐμηχανήσατό τινα τρόπον ὁ Μονογενής, διὰ τῆς αὐτῷ πρεπούσης ἐξηυρημένον σοφίας καὶ βουλῆς τοῦ Πατρός. Ἑνὶ γὰρ σώματι, τῷ ἰδίῳ δηλαδή, τοὺς εἰς αὐτὸν πιστεύοντας εὐλογῶν, διὰ τῆς μυστικῆς μεταλήψεως, ἑαυτῷ τε συσσώμους καὶ ἀλλήλοις ἀποτελεῖ.*“ p. 560 A. B. Vgl. auch das Folgende!

Digitized by Google

Logos, verwirklicht wird sie jedoch durch die heilige Kommunion auf eine Weise, wie sie der eingeborne Sohn Gottes selbst in seiner Weisheit und nach dem Ratschlusse des Vaters von Ewigkeit erdacht habe. Durch die heilige Kommunion sei nämlich Christus in uns nicht nur durch Liebe, sondern durch naturhafte Gemeinschaft, sei in uns σωματικῶς, corporaliter.[1]) Cyrill nennt die Vereinigung durch die heilige Kommunion eine leibliche oder fleischliche Vereinigung, so daß wir seien „ἔθνη συγκληρονόμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ (cohaeredes, concorporales, comparticipes Christi),[2]) und infolge dessen auch σύσσωμοι Χριστῷ, τῷ ἐν ἡμῖν γενομένῳ διὰ τῆς ἰδίας σαρκός.[3]) Derjenige nun, welcher durch Teilnahme am Fleische Christi diesen empfangen hat (ohne daß jedoch sein oder Christi Leib eine Alteration erfahren oder der Unterschied der Leiber — wie Cyrill von Alexandrien oben sagt — geleugnet werden sollte), wird in ihm leben, ganz in ihn umgebildet, mit ihm eins werden wie zwei Wachsstücke beim Schmelzen eins werden, denn nicht anders kann das, was von Natur aus verweslich ist, belebt werden, als durch leibliche Vereinigung mit dem Leibe dessen, der nach seiner Natur das Leben ist, d. h. mit dem Leibe des Eingebornen.[4])

Cyrill wehrt sich selbst davor, seinen Vergleich mit den beiden Wachsstücken nach allen Seiten auszudehnen, namentlich im Sinne einer materiellen Einigung unseres roh-sinnlichen Fleisches mit dem materiellen Leibe Christi. Er sagt nämlich, durch die heilige Kommunion finde eine Umwandlung unserer geistigen Substanz statt, ohne daß sie deshalb ihr wesenhaftes Sein einbüßte. Die bewirkende Ursache dieses geheimnisvollen Vorganges ist der heilige Geist. Durch ihn werden wir mit

---

[1]) Ib. p. 564 C. (Exegese zu Joh. VI. 22).
[2]) Eph. III. 6.
[3]) Ib. p. 560 D.
[4]) Ib. p. 564 D.

Digitized by Google

Gott in einer gewissen Weise vermischt (συναναμιγνάμεθα), Ein Leib mit ihm (I. Cor. VI. 17.), leiblich und geistig eins unter uns (als Glieder eines Leibes) und mit Gott in dem Vater, Sohn und Geiste durch die Einheit des Verhältnisses und die Gleichförmigkeit in der Frömmigkeit und die Gemeinschaft des heiligen Leibes Christi und des heiligen Geistes.[1]) Infolge dieser geistigen und in gewissem Sinne leiblichen Vereinigung verleiht uns der heilige Geist seine eigene Herrlichkeit, bildet die dem Tode und der Vernichtung geweihte Natur zu seinem eigenen Leben hervor, führt uns zu seiner eigenen Gestaltung (μόρφωσις) hinan und dadurch zurück in die unaussprechliche geheimnisvolle, übernatürliche, göttliche Schönheit und Gottesebenbildlichkeit des Urstandes.[2])

Auch Hilarius von Poitiers bezeichnet die heilige Eucharistie als den Grund und die Ursache alles geistigen, übernatürlichen Lebens.[3]) Zu Johannes VI. sagt er: Durch den Genuß der Eucharistie werden wir auf dieselbe Weise leben wie Christus durch den Vater lebt. Wie werden wir leben? Wenn das Wort in Wahrheit Fleisch geworden ist und wir in Wahr-

---

[1]) Ib. p. 562 A. Cf. p. 564 C.: „*Γίνεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ Υἱός, σωματικῶς μὲν ὡς ἄνθρωπος, συναναμιγνάμενός τε καὶ συνενούμενος δι' εὐλογίας τῆς μυστικῆς· πνευματικῶς δὲ αὖ πάλιν, ὡς Θεός. τῇ τοῦ ἰδίου Πνεύματος ἐνεργείᾳ καὶ χάριτι τὸ ἐν ἡμῖν ἀνακτίζων πνεῦμα πρὸς καινότητα ζωῆς, καὶ τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως κοινωνοὺς καθιστάς.*“

[2]) Ib. p. 562 C.: . . . „*Πῶς οὐ παντί τῷ λοιπὸν ἀναμφίλογον, ὅτι τὴν ἰδίαν ὥσπερ ζωὴν ἀρνησάμενοι, καὶ τοῦ συμπλακέντος ἡμῖν ἁγίου Πνεύματος τὴν ὑπερκόσμιον ἀναλαβόντες μόρφωσιν, μονονουχὶ καὶ εἰς ἑτέραν ὥσπερ μεθιστάμενοι φύσιν, οὐκ ἄνθρωποι μόνον, ἀλλὰ καὶ υἱοὶ Θεοῦ, καὶ οὐράνιοι χρηματίζοντες ἄνθρωποι, διὰ τὸ τῆς θείας φύσεως ἀποπέφανθαι κοινωνούς. Ἐν τοιγαροῦν οἱ πάντες ἐσμὲν ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι, ἓν δὲ, φημί, καὶ τῇ καθ' ἕξιν ταυτότητι καὶ ἐν μορφώσει τῇ κατ' εὐσέβειαν καὶ τῇ κοινωνίᾳ τῆς ἁγίας σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ, καὶ τῇ κοινωνίᾳ τοῦ ἑνὸς καὶ ἁγίου Πνεύματος, καθάπερ ἤδη προείρηται.*“

[3]) De trinitate VIII. 16. (M. s. l. X. p. 249 A.)

Digitized by Google

heit das Wort als Fleisch in der Speise des Herrn empfangen, wie muß man nicht glauben, daß er in seiner Natur (d. i. real) unter uns wohne,[1]) er, der sowohl die Natur unseres Fleisches schon bei seiner Menschwerdung unzertrennlich mit sich verbunden hat, als auch die Natur seines Fleisches mit der Natur der Ewigkeit im Sakramente des uns mitzuteilenden Fleisches vermischt hat."[2])

Diese Vereinigung mit Christus durch die heilige Kommunion nennt er eine vollkommene, sodann eine „unitas naturalis", wobei er sich auf Joh. VI. 57. beruft.[3]) Er versteht darunter nicht nur, daß durch die Gestalten, die wir auf natürliche Weise in uns aufnehmen, eine örtliche Berührung oder Verbindung (mit einzelnen Körperteilen), eine innerliche Aufnahme auf natürlichem Wege entstehe, also nicht äqual der natürlichen Verbindung zwischen Materie und Form, oder zwischen Person und Eigenschaften; er versteht darunter eine Verbindung, infolge derer uns Christus als seine Glieder ansieht und wir (wie oben bemerkt) auf dieselbe Weise leben, wie Christus durch den Vater lebt,[4]) — also eine Verbindung, die nicht nur für unsere Seele gnadenvoll, sondern für den ganzen Menschen heilsam ist. Das ist die Ursache unseres Lebens, daß wir Christum haben, der in uns, die wir fleischlich sind, im Fleische wohnt (quod in nobis carnalibus manentem per carnem Christum habemus) und wir so durch ihn in dem Zustande leben, in welchem er durch den Vater lebt, d. h. wir leben durch ihn von Natur dem Fleische nach.

Hilarius führt sodann folgende Gründe für seine Ausführungen an: „Das haben wir deshalb erwähnt, weil die Häretiker eine bloße Einheit des Willens zwischen dem Vater

---

[1]) „naturaliter in nobis manere."
[2]) De trinit. VIII. 13. p. 246 A. Vgl. B.
[3]) Ib. n. 13. et 16.
[4]) Ib. n. 16.

Digitized by Google

und dem Sohne fälschlich behaupteten und das Beispiel unserer Einheit mit Gott anwendeten, wie wenn uns, da wir mit dem Sohne und durch den Sohn mit dem Vater durch den Gehorsam und Willen der Gottesfurcht geeinigt sind, keine Eigenheit natürlicher Gemeinschaft gewährt würde, da wir doch sowohl in der uns verliehenen Herrlichkeit des Sohnes als auch in dem in uns dem Fleische nach wohnenden Sohne das Geheimnis der wahren und naturhaften Einheit verkündigen müssen, nachdem wir in ihm leiblich und unzertrennlich geeinigt worden sind." [1])

Nach Hilarius treten wir also durch die heilige Kommunion in eine wahre, reale und naturhafte Gemeinschaft mit Christo und schreiten hierdurch zur Gemeinschaft mit dem Vater und zur Herrlichkeit des ewigen Lebens vor. Letztere besitzt der Sohn durch seine substantielle Einheit mit dem Vater seit Ewigkeit; sie soll aber durch eine ähnliche reale Einheit des Vaters mit uns auch auf uns fortgepflanzt werden. Sie wird es in der That auf zweifache Weise, indem 1) Christus in uns ist und wir in ihm durch die heilige Kommunion, [2]) und so 2) mit ihm das, was wir sind, in Gott ist. [3]) Die eucharistische Einigung des Menschen mit Gott ist ihm insoferne analog der hypostatischen Union in Christo.

Am Schlusse der Väterzeit begegnet uns noch Johannes Damascenus, der sich in seiner „Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως", der ersten Dogmatik in unserem Sinne, über die Art und Weise der eucharistischen Einigung im näheren verbreitet. [4]) Den wahren Leib des Herrn, sagt er hier, empfangen wir in der heiligen Eucharistie. „Den im Glauben

---

[1]) Ib. n. 17. p. 249.

[2]) „Et haec accepta atque hausta id efficiunt, ut et nos in Christo et Christus in nobis sit." n. 14.

[3]) Ib. „Est in nobis ipse per carnem et sumus in eo, dum secum hoc, quod nos sumus, in Deo est."

[4]) Migne, s. g. XCIV. p. 1146 sqq. l. IV. c. 13. (14.)

Digitized by Google

würdig Genießenden gereicht sie zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben." . . . „Laßt uns also mit glühendem Verlangen den Leib des Gekreuzigten empfangen und die göttliche Glühkohle nehmen, damit unsere Sünden verbrannt, unsere Herzen erleuchtet und wir durch die Teilnahme am göttlichen Feuer selbst vergöttlicht werden." . . . „Denn lebendigmachender Geist ist das Fleisch des Herrn." . . . „Das aber sage ich, nicht um die Natur des Leibes aufzuheben, sondern um seine lebendigmachende und göttliche Kraft zu zeigen."

„Die Kommunion," sagt er weiter, heißt so und ist es in Wahrheit wegen unserer Vereinigung mit Christo durch dieselbe und unserer Teilnahme an seinem Fleische und seiner Gottheit. Wir werden durch sie *σύσσωμοι Χριστοῦ*, werden teilhaftig der göttlichen Natur" (im oben angegebenen Sinne ohne Alteration der Substanzen). „Alle, welche teilnehmen, werden Mitgenossen an dem Leibe und Blute Christi."[1]) Als Grund einer derartigen Vergöttlichung des Menschen bezeichnet Johannes Damascenus die Liebe Gottes und diese auch sofort als primäre Wirkung der realen Einigung durch die heilige Eucharistie, jener unvergänglichen, unzerstörbaren Speise, welche, wie er meinte, nicht dem Gesetze der Natur, nicht dem gewöhnlichen Verdauungsprozesse unterworfen sei,[2]) sondern zu unserer bleibenden Substanz wird (*εἰς τὴν ἡμῶν οὐσίαν καὶ συντήρεσιν*), — welche wie ein wenig Sauerteig den ganzen Teig so auch uns durchdringt und unsere Lebenssubstanz beherrscht, durch welche wir mit dem Leibe und dem Geiste

---

[1]) „*Κοινωνία δὲ λέγεται τε καί ἐστιν ἀληθῶς διὰ τὸ κοινωνεῖν ἡμᾶς δι' αὐτῆς τῷ Χριστῷ καὶ μετέχειν αὐτοῦ τῆς σαρκός τε καὶ τῆς θεότητος· κοινωνεῖν δὲ καὶ ἑνοῦσθαι ἀλλήλοις δι' αὐτῆς. Ἐπεὶ γὰρ ἐξ ἑνὸς ἄρτου μεταλαμβάνομεν οἱ πάντες ἓν σῶμα Χριστοῦ καὶ ἓν αἷμα καὶ ἀλλήλων μέλη γινόμεθα, σύσσωμοι Χριστοῦ χρηματίζοντες.*" IV. 14. p. 1153 A.

[2]) l. c. p. 1152 A.

Digitized by Google

des Herrn geeinigt und (in bezeichnetem Sinne) der Leib Christi werden.[1])

Schauen wir auf dem zurückgelegten Wege um, so sehen wir, wie die heilige Schrift, wie die Väter und kirchlichen Schriftsteller, so weit sie sich über die Natur der eucharistischen Einigung äußern, dieselbe ohne Ausnahme nicht als eine bloß geistige Einigung (unio per fidem et affectum) auffassen. Ebensowenig betrachteten sie dieselbe als unio formalis, verbunden mit dem Verluste oder der Verletzung der göttlichen oder menschlichen Natur Christi, oder als unio hypostatica, als ob die Hypostase des gottmenschlichen Logos oder jene des Empfängers verloren ginge. Dasselbe war in gleicher Weise bei den vortridentinischen Theologen der Fall, wie sich gleich zeigen soll.

§. 7.

Art und Weise der realen Einigung nach der Lehre der vortridentinischen Theologen.

Wenn die vortridentinischen Theologen: Paschasius Radbertus, Guitmund, Hugo von St. Viktor, Rupert von Deutz, Alanus, Algerus, Torquemada u. s. w., wie es unleugbar feststeht, eine durch Wesenswandlung gewordene reale Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie lehrten, so nahmen sie damit eine reale Einigung im weiteren Sinne an, nämlich im Gegensatze zur bloßen unio per fidem et affectum. Zur Erörterung soll hier kommen, ob nicht mehrere von ihnen, wenn sie von einer unio corporalis durch die heilige Kommunion reden, an eine unio formalis oder hypostatica in häretischem Sinne gedacht haben.

Zuerst über Paschasius Radbertus, diese gewaltige

---

[1]) p 1152 B.: „Δι' αὐτοῦ καθαιρόμενοι ἑνούμεθα τῷ σώματι κυρίου, καὶ τῷ πνεύματι αὐτοῦ, καὶ γινόμεθα σῶμα Χριστοῦ."

Digitized by Google

Stimme über die heilige Eucharistie vor tausend Jahren. Er sagt im 19. Kapitel seines Buches: de corp. et sangu. Dom.: „Mit Unrecht behaupteten einige, daß in diesem Geheimnisse die Seele allein Kraft und Nahrung finde, da nicht bloß sie durch Christi Tod erlöst und geheiligt wurde, sondern auch unser Fleisch dadurch zur Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit erhoben wird. Unser Fleisch wird nämlich geistigerweise in sein Fleisch umgestaltet und eins mit ihm, damit wie einst Christus unsere Substanz mit seiner Gottheit vereinigt hat, so nun auch seine Substanz mit unserem Fleische vereinigt werde.“ [1])

Paschasius will damit sagen, daß der ganze Mensch, daß Seele und Leib in der heiligen Kommunion genährt werden. Auch das Fleisch wird zur Unsterblichkeit erhoben, indem es vergeistigt, pneumatisiert, geistiger Weise in Christi Fleisch umgestaltet und eins mit ihm wird. Die eucharistische Einigung ist also eine den ganzen Menschen erfassende, eine so innige, daß man sagen könne, Christi Substanz, Christi Natur werde mit unserem Fleische vereinigt (er sagt nicht: auf dieselbe Weise), wie ja einst auch Christus bei der Menschwerdung die menschliche Natur oder Substanz mit seiner Gottheit vereinigt habe.

Paschasius erinnert an die hypostatische Union in Christo. In der Vereinigung Christi mit der menschlichen Natur und der Vergeistigung dieser liegt ihm die Ähnlichkeit zwischen der hypostatischen und eucharistischen Einigung. Wie bei ersterer der Logos mit der menschlichen Natur, so vereinigt sich bei der eucharistischen Einigung Christus mit dem Menschen und vergeistigt hierdurch das menschliche Fleisch. Auf die Unterschiede zwischen beiden einzugehen, liegt für ihn kein Grund vor.

Im gleichen Gedankengange fährt er nun fort: „Deshalb (weil durch die heilige Kommunion auf die angegebene innige Weise mit Christo vereinigt) können wir beten: Gedenke meiner

[1]) c. 19. n. 1. (Migne, s. l CXX. p. 1327 A.)

Digitized by Google

Subſtanz, o Herr![1]) Giebt es nun etwas Ermutigenderes für den Menſchen, als zu ſeiner eigenen Subſtanz beten zu können, ſie in Gott verehren und vermöge ihrer hypoſtatiſchen Vereinigung mit der Gottheit vertrauensvoll ſagen zu können: O Gott, meine Subſtanz, der Du aus dem Staub der Erde mich gebildet, aus dem Nichts mich ins Daſein gerufen: haſt Du mich denn vergeblich erſchaffen? O nein, fürwahr nicht! und mag nun auch alles Menſchenleben noch ſo ſehr der Vergänglichkeit unterworfen ſein. Denn Gott, der Erſchaffer aller Dinge, er, das Wort des Vaters, iſt Menſch geworden. Wir ſind alſo in ihm, und er iſt in uns. Denn vermittelſt ſeines von uns angenommenen Fleiſches kehrt er in dieſem Geheimniſſe geiſtigerweiſe immer wieder in uns zurück, um uns ſo zur Unſterblichkeit umzugeſtalten."

Paſchaſius läßt hier den durch die heilige Kommunion mit Chriſtus vereinigten Menſchen beten: „Gedenke meiner Subſtanz, o Herr!" d. h. gedenke meiner (menſchlichen) Natur, da ja auch Dein Sohn in der Inkarnation die menſchliche Natur angenommen und dadurch (die menſchliche Natur im allgemeinen) geheiliget hat. Die Subſtanz, welche Chriſtus bei ſeiner Menſchwerdung angenommen hat, iſt ſpecifiſch, der Natur nach die Subſtanz eines jeden Menſchen, aber nicht numeriſch. Inſofern nun die Subſtanz eines jeden ſpecifiſch die Subſtanz Chriſti iſt, betet der Menſch, wenn er zum menſchgewordenen Gott betet, in gewiſſem Sinne zur eigenen Subſtanz, und kann Gott ſeine Subſtanz nennen, da Gott ja von dem Menſchen die menſchliche Natur angenommen hat. Letzteres — die Annahme der menſchlichen Natur durch Chriſtus — iſt auch der Grund, warum wir auf Auferſtehung und Unvergänglichkeit unſeres Leibes rechnen dürfen, und dieſes um ſo mehr, da ja der menſchgewordene Chriſtus vermittelſt ſeines von uns angenommenen Fleiſches wieder in der heiligen Kommunion in uns zurückkehrt und ſich mit dem Fleiſche vereinigt,

[1]) Ps. LXXXVIII. 48.

Digitized by Google

das er einst bei seiner Inkarnation angenommen hat. Die Vereinigung Christi mit dem Menschen in der heiligen Eucharistie denkt sich Paschasius als Wiederholung der Menschwerdung in jedem einzelnen Menschen, soferne Christus in der heiligen Kommunion real und substantiell in den Menschen einkehrt, dessen Menschennatur er einst angenommen. Daß dieselbe Verschiedenheit der Substanzen, wie sie zwischen der menschlichen Natur überhaupt und jener individuellen Natur, in welcher das Wort Fleisch geworden ist, auch bei der eucharistischen Einigung zwischen der Substanz des Gottmenschen und unseres mit ihm geeinigten Fleisches besteht, bestreitet Paschasius keineswegs.

Daß er nicht häretisch gedacht, ergiebt sich auch aus folgendem. Er sagt, Christi Fleisch sättige alle, ohne abzunehmen.[1]) Ferner: Christus habe vor seiner Auferstehung uns dieses Mahl bereitet, auf daß die Häretiker nicht sagen können, Christus könne, da er unsterblich und in den Himmel aufgefahren sei, nicht mehr seinen Gläubigen, wie hienieden, sein Fleisch anbieten. So aber, da er unversehrt und unsterblich stets derselbe verbleibt, können wir ihnen entgegnen, daß wir sein Fleisch eben darum in seinem Tode genießen, um uns alle bis zum Ende der Zeiten davon zu nähren.[2]) Weiterhin führt er an, daß wir in der heiligen Kommunion je nach der subjektiven Fähigkeit Gnaden erhalten, obwohl in Christo die ganze Fülle der Gottheit immer dieselbe verbleibe — ein Satz, der unverständlich wäre, wenn Paschasius eine unio formalis oder hypostatica lehrte. Er redet vielmehr öfters davon, daß erst am jüngsten Tage eine vollkommene Wiederherstellung des Menschen erfolge, und cap. XX. sagt er: „Freilich geht bei unserer gewöhnlichen Nahrung das Fleisch, das wir essen, in unser Fleisch, und der Wein in unser Blut über. Das lehrt uns die tägliche Erfahrung, aber von einem höheren Stand-

[1]) Cap. VII. n. 5.
[2]) Cap. XVIII. n. 5.

Digitized by Google

punkte aus muß dieſe Speiſe, der Tiſch des Herrn betrachtet werden, wo Chriſti Fleiſch und Blut nicht bloß in unſer Fleiſch und Blut übergehen, ſondern über alles Fleiſchliche und Sinnliche uns erheben und ganz geiſtig machen."

Guitmund ſtützt ſich bezüglich der Frage über Art und Weiſe der realen Einigung ganz auf den heiligen Hilarius.[1]) Einer bereits bei den Vätern vereinzelt auftretenden Meinung folgend, leugnet er, daß die Geſtalten dem gewöhnlichen Verdauungsprozeſſe unterliegen. In ſeiner „Confessio" hebt er ausdrücklich hervor, daß wir in der heiligen Kommunion Chriſtum empfangen, wie er im Himmel thront, alſo ganz und ungeteilt und unzerteilbar.[2]) Nicht durch die heilige Kommunion tritt eine Änderung unſerer Hypoſtaſe ein, wir müſſen vielmehr Chriſti Leib werden, indem wir geiſtig leben.[3])

Wenn Hugo von St. Viktor als Wirkung der heiligen Kommunion unſere Einverleibung mit Chriſto bezeichnet,[4]) ſo will er damit nur ausſprechen, daß es ſich um den wahrhaften Genuß des Leibes Chriſti handelt, und hierdurch die euchariſtiſche Einigung nicht als etwas bloß Moraliſches, ſondern darüber hinaus als phyſiſche Realität darſtellen.[5])

Rupert von Deutz bezeichnet die heilige Euchariſtie als Mittel zur Vergöttlichung des Menſchen, aber nicht einer Vergöttlichung, nach der Belial geſtrebt und welche er Eva verſprochen habe, ſondern einer wahren.[6]) Der Herr habe die Euchariſtie bereitet, auf daß ſein Leib in unſeren Leib und das

---

[1]) Tres libri de corp. et sangu. Dom. (Migne, s. l. CXLIX.)

[2]) p. 1500 B.

[3]) p. 1477.

[4]) „Ut nos sibi incorporaret." De sacram. christ. fid. l. II. P. 8. c. 5. (M. s. l. CLXXVI. p. 465 B.)

[5]) Vgl. was Rhabanus Maurus ſagt in de cleric. institut. c. 31. und am Beginn ſeines Briefes an Abt Egilo bei M. CXII. c. VI. p. 1510.

[6]) T. II. p. 329. Com. in c. VI. Joan. l. VI. c. 6. bei M. s. l. CLXIX. p. 485.

Digitized by Google

Leben seines Leibes, der göttliche Logos, in unsere Seele übergehe. Es giebt aber einen sakramentalen und geistigen und einen nur fleischlichen und unwürdigen Empfang der heiligen Eucharistie. Was hat ersterer zur Folge? Derjenige, in welchem ich bleibe (Joh. VI. 57), ist dadurch zu Gott geworden.[1])

Es frägt sich, in welchem Sinne dieses gemeint ist. Rupert selbst erklärt sich hierüber näher, wenn er sagt: „Christi Fleisch ist ein kraft göttlichen Geistes wirkendes Fleisch, ist nicht bloßes Fleisch, das zu nichts nütze ist (vgl. Joh. IV. 64.), es ist vielmehr lebendig machendes Fleisch.“[2]) Der Kommunizierte hat die Gottheit, den Gottmenschen in sich ausgegossen, trägt Christi lebendiges Fleisch als Grund auch seines (geistigen) Lebens in sich. Wie der Gottmensch lebt, weil ihn der lebendige Vater gezeugt hat, so der Mensch, weil er das Leben ißt. Wegen einer derartigen Erhöhung des Menschen durch Christus und Vergöttlichung desselben hört der Mensch nicht auf, Mensch zu sein. So wenig Rupert behauptet, daß der Sohn Gottes bei der Konsekration die Substanz des Brotes in sich aufnimmt wie einst bei der Inkarnation die menschliche Natur,[3]) ebensowenig redet er von einem Verluste der Substanz oder Natur des Menschen, von einem Aufgehen der menschlichen Natur in die Natur Christi als Folge der heiligen Kommunion.

Wie Rupert von Deutz spricht auch Alanus ab insulis von einer Wiederbringung der durch die ersten Menschen verlorenen göttlichen Glorie durch die heilige Kommunion. Diese

---

[1]) „Divinitatem in se transfusam habens.“

[2]) Ib. l. VI. c. 5.

[3]) Zu bemerken gegen Bellarmin, de script. eccl., Vasquez, in 3. disp. 80. 1., und einige Protestanten. Vgl. bezüglich Ruperts Eucharistielehre noch Bellarmin, de controv. christ. fid. T. II. l. 3. c. 11.; Tournely, Vol. III. p. 358; Gerberon, apol. pro Rup. (1669); Bach, Dogmengeschichte d. M. A., I. S. 411 und 697; Schwane, Dogmengeschichte d. m. Z., S. 641.

Digitized by Google

macht die sie Empfangenden zu Gliedern Christi, während Christus selbst unzerteilbar und ungeteilt verbleibt.[1])

In sehr markiger Weise[2]) handelt endlich auch Algerus von einer Einverleibung in Christi Leib als Wirkung der heiligen Kommunion. Damit meint er unsere mystische Einigung mit dem Leibe Christi als dessen Glieder, ähnlich wie der heilige Augustin, Hilarius u. a. von einer socialen Bedeutung der heiligen Eucharistie in diesem Sinne reden. Dieses ergiebt sich aus dem Texte des ganzen Kapitels.[3])

Es dürfte somit nicht mehr zu bestreiten sein, daß die vormittelalterlichen Theologen unter unio corporalis eine solche Einigung des Gottmenschen mit dem Menschen verstehen, bei der weder von einem Verluste oder einer Verletzung der göttlichen oder menschlichen Natur Christi, noch auch von einem Verluste der Hypostase des Gottmenschen oder des Empfängers die Rede ist. Gleichwohl fassen sie die eucharistische Einigung als eine derartige, daß Christus mit seinen Gnaden den ganzen Menschen, in den er real eingegangen ist, erfüllt, durchdringt und durchwirkt; also vollkommener als jene Einigung, durch welche Christus bei seiner Menschwerdung das ganze Menschengeschlecht virtuell in seinem eigenen Leib angenommen hat und welche er durch die Taufe und heiligmachende Gnade an jedem einzelnen Menschen verwirklicht. Sie fassen dieselbe vielmehr als Einverleibung und Einpflanzung in Christo, als substantielle Vereinigung mit ihm in dem Sinne, als der Genießende dem Leibe Christi substantiell als ein ihm angehöriges Glied angeschlossen, wie ein Rebzweig in den Weinstock eingepfropft, und darum mit dem belebenden Safte der göttlichen Gnade erfüllt und durchdrungen und auch nach seiner leiblichen Seite pneumatisiert wird.

---

[1]) De art. cath. fid. l. 4. n. 3. (M. s. l. CCX. p. 614); cf. contr. haer. l. 1. c. 58. sqq. p. 360 sqq.

[2]) Cf. De sacramentis corp. et sang. dom. l. I. c. 3. (M. s. l. CLXXX. p. 750 D. 751.)

[3]) Vgl. auch c. 20 und 22.

Digitized by Google

§. 8.

Art und Weise der realen Einigung nach der Lehre der nachtridentinischen Theologen.

Die Theologen der nachtridentinischen Zeit hatten die Lehre von der realen Gegenwart durch Transsubstantiation als neuerdings definiertes Dogma vor sich. Die Darstellung der Beweisgründe für eine solche reale Gegenwart und die Geschichte einer Leugnung derselben sowie einer realen Einigung im weiteren Sinne durch Zwingli und Calvin bildete, wie es leicht erklärlich ist, den Hauptinhalt ihrer Abhandlungen über die heilige Eucharistie. Doch pflegten sie auch über die Art und Weise der realen Einigung sich zu verbreiten und auf die Ausdrucksweisen der Väter und vortridentinischen Theologen in dieser Beziehung ins nähere einzugehen. Im vorhinein war man sich darüber im klaren, daß mit den Bezeichnungen: „substantielle, natürliche, leibliche, physische" . . . Einigung im Grunde nur immer die reale Einigung im weiteren Sinne gemeint war, wie sie schon mit dem Dogma von der realen Gegenwart gegeben war, also im Gegensatze zur bloßen unio per fidem et affectum. Eine Kontroverse bestand jedoch darüber, inwieweit und inwieferne diese oder jene Bezeichnung eines Vaters oder eines Theologen korrekt und zutreffend sei. Besonders unter den spanischen Theologen zur Zeit Lugos entbrannten über diese Frage die heftigsten Kämpfe. Zu einem eigentlichen Resultate kam man nicht. Doch sah man schließlich ein, daß es sich doch nur um Wortstreitigkeiten handle, daß ein jeder mit den von ihm gewählten Ausdrücken sich das Richtige dachte, ohne vielleicht immer die passendste Bezeichnung hierfür zu gebrauchen.

Veranlassung zu diesen Streitigkeiten bot eine Predigt des spanischen Kardinals Mendoza (1508 bis 1566), worin er betonte, die würdige Kommunion bewirke nicht nur eine geistige

Digitized by Google

Vereinigung mit Christo (unio charitatis et affectus cum Christo), sondern eine reale, substantielle und naturhafte Vereinigung mit ihm, so daß eine Vereinigung unseres Fleisches mit dem Fleische Christi stattfinde.

Mendoza wollte damit sagen, die eucharistische Einigung bewirke mehr als die Einigung durch Glauben und Liebe, sei eine wahrhafte Einigung mit dem unter den Gestalten real gegenwärtigen Christus, mit anderen Worten eine reale Einigung im weiteren Sinne im Gegensatze zur bloßen unio per fidem et affectum. Diese Einigung nennt er selbst eine „reale", weiterhin eine substantielle und naturhafte (naturalis), eine Vereinigung unseres Fleisches mit dem Fleische Christi. Er eröffnet die Reihe einer Gruppe von Theologen, die am besten mit dem Namen „Realisten" bezeichnet werden können. Hosius,[1]) Jansen[2]) und Toletus[3]) sind die vorzüglichsten Vertreter dieser Richtung.[4])

An den Ausdrücken Mendozas: „reale, substantielle, naturhafte Einigung" stießen sich jedoch mehrere Theologen seines Vaterlandes. Um sich näher über die Beschaffenheit der realen Einigung in der heiligen Kommunion auszusprechen, verfaßte Mendoza eine mit Väterstellen reich ausgeschmückte, klare und orthodoxe Schrift über diesen Gegenstand mit dem Titel: „De vera et naturali quadam cum Christo unitate." Diese Schrift scheint niemals im Drucke veröffentlicht worden zu sein, doch sind sowohl zeitgenössische als spätere Schriftsteller voll des Lobes über dieselbe.[5]) Über seinen Inhalt erfahren wir

---

[1]) In Confess. Polon. cap. 42.

[2]) In Concord. evang. cap. 59.

[3]) Joan. cap. VI. Anm. 29, cap. XVII. Anm. 13.

[4]) Andere Namen siehe bei Vasquez, P. III. d. 204. c. 2.

[5]) Nic. Antonius sagt darüber in bibl. hisp. n. 1. 419.: „Quo quid magis eruditum, doctum, ingeniosum, elegans ac undique perfectum conficere humana industria valeat, non facile dixerim."

Digitized by Google

aus Suarez,[1]) Lugo,[2]) besonders Vasquez[3]) u. a. Mendoza lehrte hier: das Dogma von der realen Gegenwart schließt den Glauben an den wirklichen und wahrhaften Empfang des lebendigen Gottmenschen notwendig in sich. Deshalb seien auch die von ihm gewählten Ausdrücke der Sache entsprechend und korrekt.

Zu seiner Widerlegung erhob sich nun besonders an den akademischen Schulen zu Salamanca und Complutum eine Gruppe von Theologen, die sogenannten Spiritualisten, von denen Vasquez einen Petrus Martinus nennt. Zunächst erklärten zwei spanische Professoren in einer Entgegnung, bei der heiligen Kommunion könne nur von einer unio charitatis die Rede sein. Sie beriefen sich hierbei auf eine Stelle in Cyprians (unechtem) sermo de coena Domini, dahin lautend, daß die Einigung mit Christo in der heiligen Kommunion nicht die Personen oder Substanzen mische, sondern lediglich eine Einigung der Affekte und des Willens sei, — auf eine Stelle bei Johannes Damascenus[4]) und sonst auf rationelle Gründe. Eine „reale" Einigung — sagten sie — sei offenbar nur so lange möglich, als die konsekrierten Gestalten in uns vorhanden seien; zwischen zwei Abwesenden eine „reale" Einigung anzunehmen, sei absurd. Welche Einigung kann es also zwischen dem, welcher kommuniziert hat und dem im Himmel weilenden Christus geben? Der verklärte Leib Christi auf Erden unter den konsekrierten Gestalten habe mit der Zersetzung dieser zu existieren aufgehört, und deshalb kann die eucharistische Vereinigung, nachdem die sakramentale Gegenwart Christi vorüber ist, keine andere sein als jene, welche vor der Kommunion bei gleichem Glauben und gleicher Liebe bestand, also nur eine geistige, mystische, durch welche der ganze Leib mit Christus als seinem Haupte verbunden ist und wir die Glieder seines

---

[1]) In III. t. 3. disp. 64. s. 3.

[2]) De euch. d. 12. s. 5.

[3]) In III. d. 204. c. 1.

[4]) Lib. IV. c. 14. de fid. orth. (am Schlusse des Kapitels).

Digitized by Google

Leibes sind, durch welche wir auch unter uns verbunden und vereinigt werden (I. Cor. X. 57.). Wenn auch irgend eine Wirkung des Leibes Christi auf unseren Leib anzunehmen sei, so habe man keine Ursache, von einer realen Einigung unseres Leibes mit Christi Leib als einer Wirkung der heiligen Kommunion zu reden, sowenig als man von einer realen Einigung der Sonne und Erde deshalb reden kann, weil die Sonnenstrahlen zur Erde dringen. So viel die Spiritualisten.

Wie wir sehen, warfen diese dem Mendoza die Annahme einer realen Einigung mit Christus über die Dauer der Gestalten hinaus vor. Diese wollte er aber so wenig behaupten, als eine reale Einigung im Sinne einer unio formalis oder hypostatica. Die Lehre Mendozas: „Christi Fleisch vereinige sich mit unserem Fleische" verstanden sie in ganz falscher Weise. Doch auch die Spiritualisten waren von der Annahme einer rein geistigen Einigung durch die heilige Kommunion in protestantischem Sinne weit entfernt. Mit dem Ausdrucke „unio charitatis" wollten sie keineswegs das Dogma der realen Gegenwart leugnen, sondern lediglich die Meinung abwehren, als ob bei der eucharistischen Einigung von einem Verluste der göttlichen oder menschlichen Natur Christi, von einem Aufhören der Hypostase des empfangenen Heilandes oder des Empfängers, sohin von einer Verschmelzung des Kommunikanten mit Christus in eine Person die Rede wäre.

Diesen beiden Richtungen gegenüber erhob sich eine dritte, vermittelnde Gruppe, welcher die meisten und bedeutendsten Theologen: Suarez,[1]) Vasquez,[2]) Henriquez,[3]) die Salmanticenser,[4]) Claudius de Sainctes,[5]) Bellarmin,[6])

---

[1]) Comm. zu S. th. III. qu. 79. a. 8. disp. LXIV. a. 3.
[2]) Disp. 204.
[3]) Theol. mor. L. VIII. de Euch. c. 36—38.
[4]) Curs. theol. (Venet. 1708) T. XI. P. 2. tr. 23. disp. 10. dub. 1. §. 5.
[5]) De reb. Euchar. controv. Rep. V. c. 1.
[6]) De Euchar. L. I. c. 11.; L. II. c. 12.

Digitized by Google

Adam Tanner,[1]) Natalis Alexander,[2]) Ruardus Tapper,[3]) Canisius[4]) u. a. angehören. Lassen wir kurz Suarez zu Worte kommen.

Er sagt: Durch die heilige Kommunion empfangen wir Christum auf wahrhafte und reale Weise und nicht bloß im Sinnbilde oder im Glauben. Sofort kann man von einer „unio corporalis“ reden, insoferne ein wahrhafter leiblicher Genuß (scil. der Gestalten mit dem Munde) vorliege; dann auch von einer „unio naturalis“ im Gegensatze zu einer nur bildlichen Vereinigung durch ein Zeichen oder Symbol,[5]) von welcher sich die eucharistische Einigung wesentlich unterscheidet. Diese Vereinigung ist jedoch keine Wirkung des eucharistischen Sakramentes und findet beim unwürdigen Empfänger so gut statt wie beim würdigen. Sie bezieht sich lediglich auf den Gebrauch des Sakramentes.

Außer dieser Berührung unseres Leibes mit dem Leibe Christi findet keinerlei materielle oder physische Vereinigung zwischen uns und dem Leibe Christi statt.

Diese leibliche Vereinigung, welche durch Berührung unseres Leibes mit den konsekrierten Gestalten erfolgt, erstreckt sich nicht unmittelbar auf den ganzen Leib, sondern nur auf einzelne bestimmte Teile desselben: Mund, Zunge, Schlund u. s. w.

Bei den würdig Kommunizierenden findet zugleich eine geistige Vereinigung statt („unio spiritualis seu perfectio ejus“), welche aber zugleich eine sakramentale ist und deshalb eine viel innigere als die bloß geistige (durch Glauben, Liebe u. s. w.). Christus vereinigt sich nämlich mit dem würdigen Empfänger auch aktiv, nicht bloß passiv wie auch beim

---

[1]) Theol. schol. P. IV. disp. V. qu. 7. dub. 1. n. 7.; cf. dub. 4.

[2]) De praesentia reali corp. et sang. a. 2. n. 7.

[3]) De sacr. Euch. (Köln 1582) T. I. p. 178. art. 13.

[4]) De sacr. Euch. I. n. 11. sqq.

[5]) „Unio umbratilis aut unio per solam figuram vel signum.“

Digitized by Google

unwürdigen Kommunikanten, wird wahrhaft und eigentlich in ihn gesetzt (intra ipsum constituitur) und gleichsam durch eine Art körperlicher Umarmung umfaßt.[1]) Auf Grund dieser realen oder leiblichen Gegenwart bleibt auch, wenn nach dem Aufhören der Gestalten die reale Gegenwart vorüber ist, eine gewisse moralische Beziehung (habitudo) zwischen Christus und dem Empfänger bestehen, indem auf Grund eines speciellen Titels (nämlich der sakramentalen Kommunion) gleichsam etwas von Christus gegenwärtig bleibt[2]) und Christus nunmehr für Leib und Seele des Empfängers eine besondere Sorgfalt hat. Die eucharistische Einigung ist deshalb eine ganz specificierte.

Viele nennen — sagt Suarez weiter — die eucharistische Einigung eine substantielle, weil sie zwischen zwei Substanzen stattfindet, oder eine leibliche schlechthin, weil sie zwischen zwei Leibern stattfindet. Eine leibliche Einigung ist sie nur insoferne, als die Gestalten mit dem Leibe (Munde) empfangen werden und einzelne Leibesteile damit in Berührung kommen. In hervorragender Weise ist sie eine geistige Einigung, weil sie das vorzüglichste geistige Band zwischen Gott und dem Menschen ist, sodann weil der leibliche Empfang selbst auf eine geistige, d. i. heilige und würdige Weise geschehen muß, damit die geistige Vereinigung statthabe. „Unio realis et naturalis“ kann sie insoferne heißen, als eine lediglich durch Glauben und andere innerliche Akte, durch bloße Zeichen und Figuren bewirkte geistige Vereinigung hier ausgeschlossen ist. Am zutreffendsten ist die Benennung: „unio mystica, unio moralis fundata aliquo modo in corporali vinculo seu mistione“. Und hierin liegt auch das Unterscheidungsmerkmal zwischen der sakramentalen Kommunion und dem Empfange der heiligen Kommunion in voto (der geistigen, geistlichen Kommunion), bei welcher nur eine unio mere spiritualis stattfindet und sohin 1) der Leib Christi nicht

[1]) „Quasi quodam corporali amplexu apprehenditur.“

[2]) „Speciali titulo censetur hic esse quasi aliquid Christi.“

Digitized by Google

wahrhaft, real (vere ac naturaliter) in uns gegenwärtig ist; 2) der specielle Titel fehlt, nach welchem unser Leib unter dem besonderen Schutze Gottes bleibt und ein Anrecht auf seine einstige Auferstehung erhält; endlich 3) jene moralische Wechselverbindung zwischen uns und Christus fehlt, welche aus der sakramentalen Kommunion, d. h. aus der leiblichen, realen Einigung resultiert.

Ähnlich urteilt Lugo.[1]) Er sagt: Die eucharistische Einigung ist vor allem keine hypostatische Einigung des Menschen mit dem Gottmenschen, dann auch keine beständig andauernde (continuativa), keine Vereinigung, wie sie zwischen Form und Materie besteht, überhaupt keine physische. Eine körperliche (leibliche) Einigung ist sie nur insoferne, als der Leib Christi unseren Leib durch Berührung heiligt, gleichwie einst die Kleider Christi heiligende Kraft hatten und nunmehr die Gefäße, in welchen die heilige Eucharistie enthalten ist. Die eucharistische Einigung ist jedoch eine Art moralische Einigung, indem Christus das Fleisch des Kommunikanten für sein Fleisch erachtet und zwar (zum Unterschiede von seiner Eingliederung in den Leib Christi durch die heiligmachende Gnade) auf einen besonderen Titel hin, dasselbe sodann mit größter Sorgfalt behütet und mit größter Liebe behandelt.

Vasquez bemerkt, die eucharistische Einigung sei keine physische, weil sich das Fleisch Christi nicht über alle Gliedmassen ausbreite, aber auch keine bloße Liebesvereinigung, sondern eine ganz eigenartige Vereinigung mit Christus (unio peculiaris), welche auch nach der Zersetzung der Gestalten andauere, wenn Christus bereits nicht mehr seinem Wesen nach gegenwärtig ist.[2]) Sie vollendet — führt er aus — seine Liebe zu uns, indem er sein Fleisch mit dem unserigen nach Art einer Speise vereinigt. Nachdem er so mit Liebe in uns aufgenommen ist, betrachtet er unsere Leiber, in denen er weilt,

---

[1]) De sacr. Euchar. disp. XII. sect. 5. n. 109.

[2]) disp. 204.

Digitized by Google

als Glieder seines Leibes, als Fleisch von seinem Fleische und Gebein von seinem Gebeine, und schätzt auf einen neuen Titel hin unsere Leiber wie seinen eigenen.

Fassen wir schließlich die Hauptpunkte dieser vermittelnden Ansicht bezüglich der Art und Weise der eucharistischen Einigung zusammen. Die eucharistische Einigung — so wird von dieser Seite gesagt — ist eine mystisch-moralische oder sakramental-mystische. Die Wirkung der Seelenspeise ist lediglich eine Seeleneinigung. Sie ist zunächst eine sakramentale Einigung; eine reale und substantielle nur während des Genusses der Eucharistie und solange die Gestalten vorhanden sind.[1]) Die Folge dieser momentanen oder aktuellen Einigung ist eine habituelle Einigung, indem das Bewußtsein der stattgefundenen realen Einigung, der damit verbundenen Rechte, Pflichten und Vorzüge sowohl in der Seele des Empfängers als in der Seele des Gottmenschen ein bleibendes, lebendiges, wirkendes sei. Auf einen neuen Titel hin (nämlich der Einigung durch die heilige Kommunion) besteht nunmehr auch nach der Zersetzung der Gestalten das innigste Gnadenverhältnis zwischen Christus und der geeinigten Seele fort. Obgleich man sagen könne, der Gebrauch des Sakramentes oder dessen Genuß geschehe in einer Art leiblicher Vereinigung oder besser in einem materiellen Kontakte zwischen uns und Christus vermittelst der Gestalten, so sei eine solch leibliche Einigung doch nicht als Wirkung der heiligen Kommunion zu betrachten. Noch weniger ist die Annahme einer unio hypostatica zulässig; von einer Eingliederung in den Leib Christi durch die heilige Kommunion könne also nur in moralisch-mystischem Sinne die Rede sein.

---

[1]) Vgl. Albertus a Bulsano, Inst. theol. theoret. P. IV. sect. 2. tr. 2. c. 3. §. 605.

Digitized by Google

§. 9.

Kritische Beleuchtung der die reale Einigung betreffenden Kontroversfragen.

Zur Kritik der die reale Einigung betreffenden Kontroversfragen bemerken wir folgendes:

Die Einigungsweise des eucharistischen Gottmenschen mit uns in der heiligen Kommunion ist eine reale

1) nicht im Sinne einer unio formalis verbunden mit dem Verluste oder der Verletzung der göttlichen oder menschlichen Natur Christi, also

2) nicht in dem Sinne, als ob der eucharistische Gottmensch, welcher unter den Gestalten von Brot und Wein verborgen ist, in einem derartigen physischen Kontakte stünde, daß er Veränderungen im Sinne des Kapharnaitismus (wie Assimilation, Zerstückelung ꝛc.) erfahren würde.

Sie ist auch nicht eine reale 3) in dem Sinne einer unio hypostatica, als ob die Hypostase des gottmenschlichen Logos oder die Hypostase des Empfängers verloren ginge.

Die eucharistische Einigung ist dagegen eine reale nach folgenden Seiten:

1) Sie ist eine reale in dem Sinne, als der Gottmensch unter den Gestalten nach tridentinischer Lehre vere et realiter gegenwärtig ist. Wir empfangen demnach in der heiligen Kommunion den unter den konsekrierten Gestalten real, d. h. wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtigen Christus. Die Annahme einer bloß geistigen Vereinigung (unio per fidem et affectum) widerspricht dem Dogma von der realen Gegenwart, wie wir von Anfang an vorausgesetzt haben.

Sie ist eine reale 2) auch in dem Sinne, als der Gottmensch unter den Gestalten vielleicht und wahrscheinlich auch organische Lebens- und Sinnesfunktionen ausübt, also mit der ihn umgebenden Außenwelt insoweit auch in physischem

Digitized by Google

Rapporte steht, als er aus Gründen der sakramentalen Ökonomie sich nicht verhüllen will (worüber später noch die Rede sein wird).

3) Sie ist eine reale auch in dem Sinne, als er mittelbar durch die Gestalten mit uns im physischen Kontakte steht.

Diese reale Einigung kann nun eine geistige heißen im Sinne von Joh. VI. 64., soferne der Gottmensch unter den Gestalten nicht auf ausgedehnte Weise nach Art der natürlichen Körper gegenwärtig ist, sondern, wie allein haltbar sein dürfte, auf unausgedehnte, verklärte Weise, nach Art der Geister, mit einem bloßen contactus virtutis. Sie ist aber nicht eine geistige in bloß figürlichem Sinne, wie schon öfters bemerkt worden ist. Das Tridentinum nennt die heilige Eucharistie eine geistige Speise, spiritualis animarum cibus, soferne sich ihre Wirkungen vor allem auf das geistige, auf das Gnadenleben des Menschen beziehen. Von einer sakramentalen und geistigen Kommunion redet es im Gegensatze zur bloß sakramentalen Kommunion bei den Sündern und im Gegensatze zur geistlichen Kommunion.[1])

Wie kaum zu bemerken notwendig, ist die geistliche oder geistige Kommunion von der geistigen Einigung durch die heilige Eucharistie wesentlich zu unterscheiden. Zwar sagt das Tridentinum, die Väter hätten von der geistlichen Kommunion gelehrt, daß sie Frucht und Nutzen der sakramentalen Kommunion verleihe.[2]) Doch ist dieses nicht streng wörtlich zu nehmen, und der Catechismus Romanus sagt bereits, „die geistig Kommunizierenden schöpften, wenn auch nicht alle, so doch überaus große Früchte und Vorteile;“[3]) ferner: „es sei offenbar, daß diejenigen der größten himmlischen Güter sich

---

[1]) Sess. XIII. c. 8.

[2]) „Illi, qui voto propositum illum coelestem panem edentes, fide viva, quae per dilectionem operatur, fructum ejus et utilitatem sentiunt.“ Sess. XIII. c. 8.

[3]) 2, 4, 55.

Digitized by Google

berauben, welche, da sie bereit sein könnten, auch das Sakrament des Leibes des Herrn zu empfangen, sich damit begnügen, bloß geistig zu kommunizieren." [1])

Die eucharistische Einigung ist sodann eine substantielle, soferne der Gottmensch nach tridentinischer Lehre substantialiter gegenwärtig ist und unsere Substanz auf vorbezeichnete Weise berührt. Nach dem Dogma ist unter den konsekrierten Gestalten die Substanz des Leibes Christi gegenwärtig, und sonach empfängt in der heiligen Kommunion die Substanz unseres Leibes zunächst die Substanz des Leibes Christi, ja eigentlich nur sie, denn alles andere — Seele, Gottheit Christi — ist nur ex reali concomitantia in dem Sakramente gegenwärtig. Doch kann man eine solche Einigung nur im uneigentlichen Sinne als eine substantielle bezeichnen; im eigentlichen Sinne ist sie eine accidentelle Einigung zweier Substanzen, indem zwei Substanzen sich einigen, aber die Einigungsweise accidentell ist.

Auch insoferne mag die eucharistische Einigung eine substantielle heißen, als die Substanz des Leibes Christi in primärer Weise auf die Substanz unserer Seele wirkt. In diesem Sinne wird der „ἄρτος ἐπιούσιος" im Vaterunser von mehreren Vätern auf die heilige Eucharistie gedeutet. So sagt Cyrill von Jerusalem, sie heiße ἄρτος ἐπιούσιος, weil sie sich auf die οὐσία, d. i. unsere Seele, beziehe,[2]) und Origenes, weil sie der geistigen Natur entsprechend und der Substanz selbst verwandt ist.[3])

Die eucharistische Einigung ist ferner eine leibliche oder körperliche, jedoch nur insoferne, als der unter den Gestalten gegenwärtige Leib des Herrn mit einigen Körper-

---

[1]) Näheres über die geistliche Kommunion siehe bei Thomas Aqu. S. th. P. III. qu. 21. a. 1. und 2.; Scaramelli, Direct. asc. l. X. 7.; Faber, Das heilige Altarssakrament, S. 523 ff.; S. 602 bis 612; Wirthmüller, Tugend der Religion, S. 233 ff. u. a.

[2]) Cat. myst. V. 15. (Migne, s. g. XXXIII. p. 1120 B.)

[3]) De orat. n 27. (M. s. g. XI. p. 509 D.)

Digitized by Google

teilen des Empfängers in Berührung kommt, aber nicht mit allen Körperteilen. Insoferne sich zwei Leiber (der Leib Christi und unser Leib) vereinigen, mag von einer leiblichen Vereinigung in demselben Sinne die Rede sein, wie von einer substantiellen Einigung gesprochen wird. Auch insoferne mag der Ausdruck: „leibliche Vereinigung" berechtigt sein, als die eucharistische Einigung durch sichtbare, körperliche Zeichen oder Gestalten geschieht. Die teilweise Berührung ist ein Grund, warum der Gottmensch auf die Seele und den gesamten Körper des Empfängers Gnaden (scil. geschaffene Gnaden) ausströmt. In diesem sakramental-mystischen Sinne erstreckt sich freilich die unio corporalis auf den Gesamtkörper des Empfängers, und in diesem Sinne sind ohne Zweifel auch diejenigen Schriftsteller der nachtridentinischen Zeit zu deuten, welche von einer „unio corporalis et totalis" reden.

Insoferne bei der heiligen Kommunion — wie bemerkt — der Leib des Herrn mit einigen Körperteilen in physische Berührung kommt, läßt sich auch von einer physischen oder natürlichen Einigungsweise reden. Unter „natürlicher" Einigung wollten die mittelalterlichen Theologen auch dieses bezeichnen, daß es sich bei der heiligen Kommunion nicht um eine bloß bildliche Einigung handelt oder auch, daß der Vorgang des Essens der Gestalten ein natürlicher (physischer) ist.

Wenn öfters von einer sakramentalen Einigungsweise schlechthin die Rede ist, so ist darunter die Einigung mit Christus infolge seiner sakramentalen Gegenwart gemeint. Wir können darunter auch eine gewisse Beziehung der Wesenheit seines Leibes zum Sakramente, d. i. den Gestalten verstehen, welche aufhört, wann die Gestalten nicht mehr vorhanden sind. In einem weiteren Sinne aber wird diese Bezeichnung gebraucht, insoferne die reale Einigung in ihrer Wirkung eine sakramentale ist, also auch nach dem Aufhören der Gestalten noch Wirkungen derselben fortdauern, nämlich die Gnadenwirkungen des heiligen Sakramentes, die sakramentale Gnade („manet in me"; Joh. VI. 57.).

Digitized by Google

Die eucharistische Einigung kann endlich eine sakramental-mystische oder mystisch-moralische heißen, soferne ihre Natur im Grunde immer eine mystische, geheimnisvolle bleibt und ihre Wirksamkeit zunächst auf das moralische oder Gnadenleben des Menschen sich erstreckt. Die eucharistische Einigung bedeutet nach den Vätern und vormittelalterlichen Theologen eine Vertiefung und Verinnerlichung der allgemeinen Einheit, welche durch die Inkarnation Christi, beziehungsweise durch Taufe und Gnade zwischen Christus und den Menschen besteht. Während sie nun die reale Einigung als eine Art Wiederholung der Inkarnation des Logos in jedem einzelnen Menschen betrachten, ist es die mystisch-moralische Einigung als deren Fortdauer, wodurch wir (wie ein Rebzweig in den Weinstock eingesenkt) auch nach der Zersetzung der Gestalten Lebenskraft und nährende Säfte, besonders aber aktuelle Gnaden empfangen.

Hier ist weiter die Frage aufzuwerfen: Ist diese Einigung, welche in vorbezeichnetem Sinne eine reale, geistige, substantielle und körperliche ist, eine Wirkung der heiligen Kommunion oder nur deren Gebrauch, wie Suarez u. a. wollen?

Offenbar ist sie eine Wirkung der heiligen Kommunion, soferne diese letztere als communicatio corporis Christi im aktiven, ursächlichen Sinne genommen wird. Christus teilt sich mit durch die Hand des Priesters, und diese Mitteilung bewirkt die reale Einigung, als solche aber noch keine ex opere operato eintretende sakramentale Gnade der reinigenden, heiligenden oder heilenden Art. Die reale Einigung ist also keine Wirkung der heiligen Kommunion im engeren Sinne des Wortes, also keine Gnadenwirkung. Die reale Einigung ist eine bloße Voraussetzung der sakramentalen, selber aber keine sakramentale Wirkung. Sie kann eintreten ohne die letztere und tritt auch thatsächlich ein in allen jenen Fällen, wo Christi Fleisch und Blut in bloß realer, materieller Weise genossen wird, wie bei allen jenen der Fall ist, die das Taufsakrament noch nicht empfangen haben als notwendige Vorbedingung für den Empfang der übrigen Sakramente, ebenso

Digitized by Google

bei Toten, am Ende bei Tieren. Wo immer aber die reale Einigung zur sakramentalen wird vermöge der vom Gottmenschen oder ex opere operato auf den Empfänger übergehenden geschaffenen Gnade, kann sie entweder eine mit geistiger Frucht verbundene, sakramental-heilsame und mystisch-bleibende Einigung sein (im Falle der würdigen Kommunion) oder eine zum Heile unwirksame, geistig unfruchtbare, ja verdammnisbringende.

Von der einen und der anderen soll nun insbesondere gehandelt werden.

§. 10.

Die sakramental-fruchtbare Einigung durch die heilige Kommunion.

Die Vereinigung durch die heilige Kommunion ist bei jedem Empfänger, der sie nicht bloß auf äußerlich reale, materielle, sondern auch auf gültig sakramentale Weise empfangen kann, eine ex opere operato wirksame und beim würdigen Empfänger insbesondere eine sakramental-heilsame, eine in subjektivem Sinne sakramental-wirksame. Dieses ergiebt sich aus dem Wesen der Eucharistie selbst, aus der heiligen Schrift, der Tradition[1]) und Kirchenlehre[2]) und erfordert keinen eingehenden Beweis.

Daß auch Origenes eine sakramental-wirksame Einigung durch die heilige Kommunion gelehrt hat,[3]) hat bereits Döllinger,[4]) neuestens in eingehender Weise Probst gezeigt.[5])

---

[1]) Vgl. August. tr. 26. in Joan. (M. s. l. XXV. p. 1606 sqq.) und de civit. Dei XXI. 25.; Chrysost hom. 46. in Joan. etc.

[2]) Trid. sess. XIII. c. 8.

[3]) In Matth. n. 14. M. s. g. XIII. p. 948 C. etc.; Lommatzsch T. XI. p. 107.; Würzburger Ausg. p. 462.

[4]) Die Euchar. in den drei ersten Jahrh., S. 65 ff.

[5]) Tübinger Quartalschrift 1864, S. 484 ff.

Digitized by Google

Schrift, Väter, die kirchlichen Liturgien und die Theologen sagen insgesamt, die heilige Kommunion wirke in den Gerechten analog der natürlichen Speise. So bezeichnete Christus in der Verheißungsurkunde und den Einsetzungsworten: „comedite, bibite," die heilige Eucharistie als Speise. Die Väter erblickten in Is. LXV. 13., Zach. IX. 17. und Is. XXV. 6 bis 8 einen Hinweis auf dieselbe.[1]) Der Aquinate sagt: „Dieses Sakrament wird als Speise und Trank gereicht; dieselbe Wirkung, welche das materielle Brot und Getränke auf das leibliche Leben hat, das dadurch hergestellt, vermehrt und erquickt wird, hat darum auch dieses Sakrament für das geistige Leben.[2])" Dasselbe besagt das Florentinum im Decretum pro Armenis.[3]) Das Tridentinum nennt die heilige Eucharistie „spiritualis animarum cibus, quo alantur et confortentur viventes vita illius, qui dixit: Qui manducat me, et ipse vivet propter me".[4]) In gleichem Sinne spricht sich der römische Katechismus aus.[5])

Es frägt sich: Nach welchen Beziehungen ist die sakramental-heilsame Vereinigung durch die heilige Kommunion analog der Vereinigung der materiellen Speise mit dem menschlichen Organismus?

Vor allem ist festzuhalten, daß die heilige Eucharistie eine Seelenspeise („spiritualis animarum cibus," Trid.) ist, als geistige Speise in Betracht kommt, welche zunächst auf die Seele wirkt, während die natürliche Speise zunächst auf den

---

[1]) Cypr. adv. Jud. c. 22. (M. s. l. IV. p. 919 sqq.); Ambr. de parad. c. 9. u. s. w.

[2]) S. th. III. qu. 79. a. 1. Concl.

[3]) „Omnemque effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem sustentando, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem." Denzinger, Enchir. p. 175.

[4]) Sess. XIII. c. 2.

[5]) 2, 4, 48; 2, 4, 51. Vgl. auch Scheeben, Herrlichkeiten der göttl. Gnade (1875), S. 163 ff.

Digitized by Google

Leib wirkt.[1]) Während letztere durch den Genuß verwandelt wird und in die Substanz des essenden Körpers übergeht, ist die eucharistische Speise unwandelbar, unveränderlich, eine lebendige Speise. Nicht Christus wird in uns verwandelt, wir werden vielmehr in ihn — die Speise — in einem gewissen Sinne aufgenommen und umgewandelt, wie ein ähnlicher Vorgang zwischen dem Edelreis und dem zu veredelnden Baume stattfindet. So werden zwar die Gestalten, nicht aber der unter ihnen enthaltene eucharistische Christus an die vielen Essenden zerteilt; er selbst sammelt vielmehr die Essenden in sich zu Gliedern eines Leibes, dessen Haupt er ist, so daß die Vielen ein Leib werden (I. Cor. X. 17.).[2])

Mehrfache positive Vergleichungspunkte zwischen der sakramental-heilsamen Einigung durch die heilige Eucharistie und jener durch die materielle Speise bot das Manna der Wüste, welches Christo selbst (Joh. VI.), sowie den Vätern[3]) als Typus der Eucharistie galt. Was war auch natürlicher, als Buch der Weisheit XVI. 20. 21. und 25. auf die heilige Eucharistie zu beziehen? „Du nährtest Dein Volk mit Engelsspeise,"

---

[1]) Vgl. Tertullian, de resurr. carn. c. 8. bei M. s. l. II. p. 806: „Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur;" Bach, Dogmengesch. d. M. A. I. 77; Scheeben, Mysterien d. Christent., S. 50 ff.; Oswald, Sakramentenlehre I. 436—440; Veith, Eucharistia, S. 371, und hierzu Oswald l. c. S. 472 ff.

[2]) Vgl. Baader, sur l'Eucharistie, p. 32 sqq. Oswald (Sakramentenlehre, I. S. 438 f.) u. a. erinnern daran, daß der Zusammenhang, welcher zwischen Sein und Essen auf natürlichem Gebiete besteht und schon in den Sprachformen zum Ausdrucke gelangt, auch auf übernatürlichem Gebiete und dem der heiligen Eucharistie seine Geltung haben dürfte. Vgl. Chrysost., hom. 45. in Joan.; Joann. Damasc., de fid. orthod. IV. 13.; Ad. Tanner, theol. schol. T. IV. disp. 5. qu. 7. dub. 1.; Lancicius, opusc. XIV. (deutsch: Regensb. 1861, S. 37) u. a.

[3]) Vgl. Origenes hom. 7. in Num. T. 2.: „Tunc in aenigmate erat manna cibus, nunc autem in specie caro Verbi Dei est verus cibus, sicut et ipse dicit: quia caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus." (Migne, s. g. XII. p. 613 C.)

Digitized by Google

heißt es hier, „und gabst ihnen Brot vom Himmel, bereitet ohne Arbeit, das alle Annehmlichkeit und jeglichen Geschmackes Süßigkeit in sich hatte. Denn diese Deine Speise (Dein Wesen) machte offenbar, wie gütig Du gegen Deine Kinder seiest: und sie war einem Jeglichen zu seinem Willen, und was einer begehrte, in das ward sie verwandelt . . . Darum nahm sie auch alle Gestalten an, und diente Deiner allnährenden Gnade nach dem Willen derer, die sich zu Dir wandten."

Nach dieser Stelle hatte das Manna die Eigenschaft, sich nach der Intention des Essenden (ex opere operantis) in etwas anderes zu verwandeln, als es seiner sonstigen Wesenheit nach war. Die Überlieferung der Synagoge nennt deshalb auch das Manna das „Brot der Verwandlung." Die Israeliten sahen etwas anderes mit den Augen als sie, wenn sie mit Glauben genossen, mit dem Gaumen kosteten; es hatte eine Verwandlung stattgefunden, die sie mit den Augen nicht sahen. Der heilige Augustinus sagt geradezu, es hätten die Väter des Alten Bundes, wenn sie im Hinblick auf den kommenden Erlöser das Manna aßen, mit uns an derselben Speise participiert, wenn wir gläubig und würdig die heilige Eucharistie empfangen.[1])

Das Manna in seiner Bedeutung als Nahrungsmittel, als „Himmelsbrot",[2]) „Korn des Himmels",[3]) „ἄρτος ἀγγέλων" (LXX), „ἀγγέλων τροφή",[4]) ist in ähnlicher Weise Typus der Eucharistie wie jenes Brot des Elias, in dessen Kraft er bis zum Berge Gottes wandelte.[5]) Während das Manna jedoch nur auf eine bestimmte Zeit den Hunger des Volkes stillte und nur insofern ein „Himmelsbrot" war, als es vom Himmel

[1]) Tract. 26. in Joan. u. 12. Vgl. Bellarmin, l. I. de Sacr. Euchar. c. 3. 5. 7.; Borius, Abendmahlslehre im Thes. theol. T. X. p. 2. n. 23.

[2]) Exod. XVI. 4.

[3]) Ps. LXXVIII. 24. (hebr.)

[4]) Sap. XVI. 20.

[5]) III. Reg. XIX. 6—8.

Digitized by Google

herabfiel und durch ein göttliches Allmachtswort geschaffen wurde, ist die heilige Eucharistie das wahre Himmelsbrot, das durch priesterliches Wort geschaffene lebendige Brot, das himmlische Speiseopfer in Ewigkeit, fähig, den Hunger ganz und völlig zu stillen.[1])

Mehrere Väter verstehen auch unter dem „ἄρτος ἐπιούσιος“ im Vaterunser (Matth. VI. 11.), dem panis supersubstantialis der Vulgata, die heilige Eucharistie.[2]) So Cyrill von Jerusalem,[3]) Tertullian,[4]) Cyprian,[5]) Origenes,[6]) der heilige Augustin,[7]) Petrus Chrysologus[8]) u. a. Damit wollten sie die nährende Kraft der Eucharistie bezeichnen und verstanden unter dem Ausdruck „ἄρτος ἐπιούσιος“ die Eucharistie „als auf die οὐσία, d. h. das Wesen der Seele sich beziehend“ (Cyrill), als jenes Brot, „welches der geistigen Natur ganz entsprechend und der Substanz selbst verwandt, der Seele zugleich Gesundheit, Wohlbefinden und Kraft verleiht und von der eigenen Unsterblichkeit dem Essenden mitteilt“ (Origenes), durch das wir, „Ewigkeit in Christo und Unzertrennlichkeit von seinem Leibe erlangen“ (Tertullian). Soferne nun das eucharistische Brot nach Art der materiellen Speise nährend und vergeistigend wirkt, ähnlich dem Manna der Wüste den Menschen erfreut, kräftigt, ihn gewissermaßen in sich selbst verwandelt,[9]) kann die sakramental-fruchtbare Kommunion

---

[1]) Joh. VI. 35. 39.

[2]) Zu ἐπιούσιος siehe Origenes, de orat. dom. c. 27. (M. s. g. XI. p. 509) und Maldonat zu Matth. VI. 11.

[3]) Cat. myst. V. 15. (M. s. g. XXXIII. p. 1120 B. p. 1100 B.)

[4]) De orat. c. 6. (M. s. l. I. p. 1160 sqq.) Adv. Marcion. l. VI. c. 26. (M. s. l. II. p. 425 C.)

[5]) De orat. dom. c. 18. (M. s. l. IV. p. 531 A.)

[6]) De orat. dom. c. 27. (M. s. g. XI. p. 509 D.)

[7]) Orat. ad Prob. (Mauriner Ausg. n. 139.)

[8]) II. Orat. de orat. dom. n. 71.

[9]) Cf. Joann. Damasc., de fid orth IV. 13. (Migne, s. g. XCIV. p. 1152.)

Digitized by Google

auch als Vorausnahme der zukünftigen Glorie betrachtet werden.

Dieses begreifen wir näher, wenn wir einen Blick auf Natur und Inhalt der himmlischen Glorie werfen. Sie besteht ihrem Wesen nach in der fortwährenden Anschauung des göttlichen Wesens und dem liebenden Genusse desselben. Dieser durchaus geistige Besitz Gottes erhebt den Seligen zur vollkommensten übernatürlichen Verähnlichung mit Gott durch die innigste Teilnahme am göttlichen Leben.

Auch der Kommunizierende genießt das wahrhafte Fleisch und Blut des Herrn. Dieser Genuß Gottes ist ein überaus beseligender. Er erhebt den Menschen auch zur Teilnahme am göttlichen Leben, soweit es nur immer einer irdischen Kreatur möglich ist. Denn wenn schon die heiligmachende Gnade nach der Lehre der Theologen das consortium divinae naturae verleiht, infolge dessen die übernatürliche Heiligkeit nichts anderes bedeutet als eine Vorausnahme der Würde und des Lebens der Kinder Gottes im Himmel, sofern sie den Menschen zum Tempel und Heiligtum des heiligen Geistes macht: um wie viel mehr muß dieses bei der heiligen Kommunion der Fall sein, welche uns in wesenhafte Berührung mit der glorificierten Leibessubstanz Christi bringt und per concomitantiam auch mit der Seelen- und Logossubstanz desselben!

Doch der Kommunizierende schaut noch mit leiblichen Augen den unter Brotesgestalten verhüllten Gott. Der Genuß Gottes ist bei ihm noch an irdische Gestalten und einen dem irdischen Essen adäquaten Vorgang geknüpft. Endlich erscheint die Beseligung (Seelenwonne) des Menschen oft noch sehr gemindert.[1])

Die unio eucharistica steht sonach zwischen der unio gratiosa und unio intuitiva in der Mitte. Sie verhalten sich zu einander wie Anfang, Fortsetzung und Vollendung, wie Keim, Blüte und Frucht. Durch diese Mittelstellung ist der

[1]) Cf. II. Cor. VII. 4.

Digitized by Google

Gegensatz zwischen diesseits und jenseits im Principe bereits aufgehoben.[1])

Fragen schwieriger Art drängen sich hier noch bezüglich der Seelenwonne auf. Was ist sie? Ist sie eine unfehlbare Wirkung ex vi institutionis? Ist sie also mit oder ohne Freiheit hervorgerufen? Wie wirkt sie dann? Direkt oder nur mittelbar ex fervore caritatis? Ist sie endlich nicht selber wie jedes Gefühl in solcher fervor?

Die Seelenwonne[2]) wird ein als Gefühl der inneren Ruhe und Freude definiert, welche der Christ nach dem würdigen Empfange der heiligen Eucharistie in der Seele empfindet. Gewöhnlich äußert dieselbe (schon wegen des engen Zusammenhanges von Leib und Seele) auch auf den Körper eine wohlthätige Wirkung. Mit der Seelenwonne ist jedoch nicht der sogenannte „Nachgeschmack" der Kommunion in der Mystik zu verwechseln, welche Erscheinung vielmehr eine exceptionelle ist.[3])

Obgleich die Seelenwonne aus verschiedenen (bekannten und unbekannten) Gründen nicht jedesmal und bei jedem würdigen Kommunikanten in Erscheinung tritt, so dürfte sie sich doch als eine sakramentale Wirkung nachweisen lassen.

Schon der Name „Genuß" bedeutet in vielen Sprachen eine Freude.[4]) Speise und Trank erfreuen das Menschenherz.[5]) Den von Wein berauschten Noe stellt Cyprian als das Vorbild des leidenden Heilandes hin[6]) und bemerkt, Noe habe bereits auf die heilige Eucharistie hingewiesen, welche wie

---

[1]) Vgl. Hettinger, Apol. d. Christent., II. Bd. 2. Abt. S. 255.

[2]) Lat.: Dulcedo mentis, exaltatio cordis, deliciae spirituales delectatio spiritualis etc.

[3]) Cf. Tanner, Theol. schol. T. IV. disp. 5. qu. 7. dub. 1. n. 8.

[4]) So ist z. B. ὀνίνημι (ὀνι-νηδ-μι) ich nütze, gebe zu genießen (woher Genuß) verwandt mit nandâmi (skr.) = laetor. (Zehetmayr, lex. etym., S. 129).

[5]) Ps. CIII. 15. Prov. XXXI. 6. sq.

[6]) Ep. LXIII. c. 3. (M. s. l. IV. p. 575.)

Digitized by Google

Wein (geistig) trunken mache.[1]) Blicken wir auf das Objekt der heiligen Kommunion: es ist Jesus „süß im Namen, süß im Antlitz, süß in seinem Werke".[2]) Mit Recht nennt die Kirche die heilige Eucharistie das Brot der Süßigkeit, — süßestes Himmelsbrot, mit dem Gott die Hungrigen sättigt,[3]) — das Himmelsbrot, das alle Süßigkeit in sich begreift.[4]) Erwägen wir ferner, wie Christus in der heiligen Kommunion unser Freund, unser Bruder, unsere Speise ist, ja wir selbst in einem gewissen Sinne ihm verähnlicht werden, und bedenken wir, in welch inniges, gnadenreiches Verhältnis wir hierdurch zu Christus und zur Trinität überhaupt treten, so begreifen wir, inwiefern die heilige Kommunion ein „torrens voluptatis" ist, und wir wie Israel am Manna, wie der Säugling an der Mutterbrust an ihr jegliche Süßigkeit schmecken.[5])

Analog der natürlichen Speise bereitet auch die eucharistische Speise eine doppelte Art von Freude. Sie ist eine wohlschmeckende und sättigende Speise.

Mit Recht beziehen die Väter die Psalmenstelle: „Mein berauschender Kelch, wie herrlich ist er!"[6]) auf die heilige Eucharistie.[7]) Sie vergleichen dieselbe mit dem Manna der Wüste, das jeglichen Geschmackes Süßigkeit in sich hatte. Ambrosius,[8]) Cyrill von Jerusalem[9]) u. a. preisen in herr-

---

[1]) „Sic autem calix dominicus inebriat ut et Noe in Genesi vinum bibens inebriatus est." Ib. c. 11. p. 382. Vgl. noch Cyr. Hier., Catech. myst. IV. n. 2.; Drutmar († 830), Grammatici Expos. in Matth. T. IX.

[2]) So in einem den Werken des heiligen Bernhard angehängten serm. de excell. Sacr.

[3]) Antiph. ad Magnif. in Soll. Corp. Chr. (I. Vesp.)

[4]) ℣. in II. Vesp.

[5]) So im alten Kommentar Pesikta bei Ugolino thesaur. XVI. p. 483. Vgl. noch Thalhofer, Erkl. des 42. Psalmes.

[6]) Ps. XXII. 5.

[7]) Desgl. Ps. 34, 9; 35, 8; 36, 4; 44, 2.

[8]) De myst. n. 55—58.

[9]) Catech. myst. IV. n. 8.

Digitized by Google

lichen Sätzen den Wohlgeschmack der eucharistischen Speise, ebenso die Liturgien, z. B. die des heiligen Jakobus,[1]) des heiligen Chrysostomus, die mozarabische Liturgie,[2]) die des heiligen Basilius, in welcher der Priester während der Sumption der Hostie betet: „Wir kosteten unerschöpfliche Wonne,“[3]) die alexandrinische Liturgie des heiligen Basilius[4]) u. a. Auch mehrere Postkommunionen des römischen Missale geben dieser Stimmung heiliger Freude infolge der Kommunion beredten Ausdruck.[5]) Desgleichen mehrere Päpste, wie Gregor der Große,[6]) Innocenz III.,[7]) Klemens V. auf dem Konzil zu Vienne,[8]) Eugen IV. im Dekrete für die Armenier („delectando“); endlich der römische Katechismus.[9])

Fragen wir nach der Natur der Seelenwonne als der Folge des Wohlgeschmackes der heiligen Eucharistie, so müssen wir mit dem Heiligen sagen, daß niemand sie verstehen und begreifen kann, der sie nicht in Wirklichkeit gekostet hat. Während die Protestanten das Abendmahl in Trauerkleidern feiern,[10]) hat bei uns, wie bei den Juden der Genuß des Opfermahles,[11]) die Kommunionfeier einen freudigen, festlichen, hochzeitlichen Charakter, bei der wir nach der Aufforderung des heiligen Cyrill von Jerusalem[12]) das weiße Kleid

[1]) Assemani, Cod. lit. IV. 2. p. 56 sq.

[2]) Vgl. Migne, s. l. LXXXV. p. 119 (D) sq. und 564 sq.

[3]) Goar, Euchol. p. 149.

[4]) Renaudot, p. 84.

[5]) In fest. pret. Sang. D. N. J. Chr.: „Hausimus aquas in gaudio de fontibus Salvatoris;“ in Dom. VI. post Epiph.: „Coelestibus, Domine, pasti deliciis;“ fer. IV. Quatuor temp. Adv. u. a.

[6]) Hom. XXX. in Evang.

[7]) De sacram. alt. myst. l. IV. c. 44.

[8]) De reliqu. et venerat. sanct. l. III. tit. 16.

[9]) 2, 4, 51. Vgl. Chrysost., in ep. ad Tim. hom. V. Nirschl, Gedanken über Religion und religiöses Leben, S. 246 u. a.

[10]) Entgegen Conf. Helv. II. art. 20. 22. p. 99.

[11]) Vgl. Ps. XLI. 5, wo sich David mit Wehmut des Hallels der Opfermahlzeiten (Deut. XVI. 11.) erinnert.

[12]) Catech. myst. IV. n. 8. (M. s. g. XXXIII. p. 1104.)

Digitized by Google

der Freude tragen, denn „unser Osterlamm ist nicht das eines Leidens, sondern der Freude und Auferstehung".[1]) „Tota felicitas in possessione est."[2])

Der heilige Cyprian sagt:[3]) „Weil die durch den Kelch und das Blut des Herrn verursachte Trunkenheit keine solche ist, wie die vom irdischen Weine verursachte, so fügte der heilige Geist, als er im Psalm sagte: „Mein berauschender Kelch" noch dazu: „Wie herrlich ist er!" um damit auszudrücken, daß der Kelch des Herrn diejenigen, welche ihn trinken, in einer Weise berauscht, daß er sie nüchtern macht, daß er die Herzen zur geistigen Weisheit führt . . ., daß das Andenken an den alten Menschen abgelegt wird, der frühere Mensch in Vergessenheit kommt und das niedergeschlagene, traurige Herz, das vorher von Sündenangst bedrückt war, voll Freude über die göttliche Barmherzigkeit sich aufrichtet. . . ." Nach ihm ist also Abwendung vom Irdischen und freudige Hinwendung zum Himmlischen die Wirkung der Seelenwonne. In gleichem Sinne sagt Lugo: „Wie die natürliche Speise zur Folge hat, daß die von ihr Gesättigten rascher und freudiger an ihre Geschäfte gehen und weniger des Lebens und der Arbeit Lasten empfinden, ebenso macht die heilige Eucharistie heiterer, rühriger und geeigneter zu religiösen Pflichten und Akten."[4]) Ebenso Henriquez,[5]) die Salmanticenser,[6]) der heilige Alphons[7]) u. a.

Doch die heilige Kommunion ist nicht nur wohlschmeckende Speise, sie ist auch das Sättigungsmittel für den Hunger der Seele. Dieses ergiebt sich aus denselben Beweisquellen. Schon die Väter wendeten die Worte, welche der Patriarch

---

[1]) Ambros. Ep. 83.
[2]) Liebermann, Inst. theol. L. VI. P. III. n. 242.
[3]) Ep. LXIII. c. 11. (M. s. l. IV. p. 382.)
[4]) De sacr. Euchar. disp. XII. sect. 4. n. 92.
[5]) Summ. theol. mor. l. VIII. c 35. n. 2.
[6]) Curs. theol. T. XI. P. II. tr. 23. disp. 10. dub. 1. §. 4. n. 7.
[7]) L. VI. n. 269.

Digitized by Google

Jakob sterbend zu Aser sprach: „Aser, fett ist dein Brot und reicher Hochgenuß für Könige (I. Mos. IL. 20.), auf die heilige Eucharistie an. Im ferneren die Psalmenstelle: „Du hast mein Haupt mit fettem Öle gesalbt“ (Ps. XXII. 5.), die Stelle bei Isaias (LV. 2.): „Esset das Gute, so wird euere Seele in Freude fett werden“ [1]) u. a. Hieronymus deutet das gemästete Kalb, welches der Vater dem verlorenen Sohne schlachten ließ, auf die heilige Eucharistie: „Dieses gemästete Kalb, welches zum Heile der Buße geschlachtet wird, ist der Erlöser selbst, mit dessen Fleisch wir täglich gespeist, mit dessen Blut wir getränkt werden.“ [2]) Wir erwähnen noch ein Wort Innocenz III. im vierundvierzigsten Kapitel des vierten Buches seiner Meßerklärung: „Panis iste, si digne, manducatur, impinguat.“ [3])

Fragen wir auch hier nach der Natur dieser Sättigung durch die heilige Kommunion, so können wir sagen: Diese Sättigung wird nie zur Überfüllung und dieser geistige Wohlgeschmack nie zum Ekel. Im Gegenteile je größere Befriedigung wir in der heiligen Kommunion finden, desto größere Sehnsucht nach ihr und nach ewiger Vereinigung mit Christo entsteht in uns. Vor ihr gelten dieselben Verse wie von der Natur der Himmelsfreuden:

„Avidi et semper pleni quod habent desiderant,
Non satietas fastidit neque fames cruciat;
Inhiantesque semper edunt et edentes inhiant.“

Ist sonach die Seelenwonne objektiv als eine sakramentale und darum regelmäßige Wirkung der heiligen Kommunion anzusetzen, so will damit noch nicht gesagt sein, daß sie bei allen in gleichem Maße eintreten müsse (denn ihre subjektive Aneignung ist verschieden je nach der subjektiven

[1]) „Et delectabitur in crassitudine anima vestra.“

[2]) Opp. Antverp. 1577. ep. 146. (ad Damasum Papam), p. 409 a.

[3]) Cf. Clem. V., de reliqu. et ven. sanct. l. III. tit. 16.; verschied. Postkomm. des Miss. Rom., auch die Comm. in Quinquag.

Digitized by Google

Verfassung); noch weniger, daß ihr Mangel selbst bei sorgfältiger Vorbereitung ein Zeichen des unwürdigen Empfanges sei. Doch sagen viele Geisteslehrer, ihr steter Mangel lasse gerne auf einen üblen Seelenzustand schließen. Selbst Heilige fühlten sich nach der heiligen Kommunion so trocken wie zuvor; bei anderen trat die Seelenwonne selbst sichtbar in Erscheinung. Die Gründe für den Mangel der Seelenwonne selbst beim würdigen Empfange können verschieden sein und wie gewöhnlich im Kommunikanten selbst oder auch (ausnahmsweise) in den weisen Ratschlüssen Gottes liegen. Das erstere kann der Fall sein infolge körperlicher Leiden oder infolge von Zerstreuungen und Nachlässigkeiten; es mag aber auch oft in den Ratschlüssen der höheren Seelenleitung liegen, daß der Herr die Treue einer Seele durch große Trockenheit auf die Probe stellen will. Der Lohn, welchen in diesem Falle die Seele für die gutbestandene Prüfung erhält, ist ein großer, und Alvarez sagt, Gott wolle einer solchen Seele auch noch die Gnade der Demut verleihen.[1])

Wir stehen vor der Frage: Wirkt die Seelenwonne direkt oder nur mittelbar ex fervore caritatis? Lugo z. B. sagt, sie gehe aus der Liebe hervor, welche dieses Sakrament erwecke, näher aus dem fervor caritatis. Durch Erfassung der geliebten Sache und Betrachtung derselben im Glauben werde die Seelenwonne noch vermehrt. Uns scheint die gegenteilige Meinung, daß die Seelenwonne eine direkte Wirkung der realen Einigung sei, der Natur der Sache und den angeführten Stellen mehr zu entsprechen. Von selbst und direkter Weise — so glauben wir annehmen zu können — stellt sich die Seelenwonne ein, ohne vom Kommunizierenden erst durch einen subjektiven Akt der Liebe, Andacht u. s. w. hervorgerufen werden zu müssen;

[1]) Vgl. De vita spirituali, l. III. p. I. c. 9.; de inquisitione pacis, l. I. p. I. c. 7. 8.; l. II. p. III. c. 2—4.; vgl. noch Macar. Aegypt., hom. XXVII. 12. (Migne, s. g. XXXIV. p. 702); Lugo (De sacr. Euchar. disp. XII. s. 4. n. 90 sqq.); Antonin (Summ. theol. P. III. tit. 13. c. 6. §. 15.); Huguet, Wirkungen des Sakram. d. Alt., S. 10.; Probst, Verwaltung d. Euch., §. 53, S 131 ff., u. a.

Digitized by Google

mit anderen Worten, es bedarf keiner positiv-aktuellen Disposition zu ihrem Eintritte. Wohl aber dürfte sie nicht erfolgen, wenn und solange Zerstreuung und Unaufmerksamkeit vorhanden sind. Die Seelenwonne ist eine Gnade der würdigen Kommunion, die (wie gesagt) aus Gründen der mangelnden Vorbereitung, der geringen Andacht ꝛc. versagt werden kann, aber nicht versagt wird, wenn die nötigen (negativen) Vorbedingungen gegeben sind. In diesem Sinne ist zu verstehen, was der heilige Alphons sagt:[1]) „Actualis dulcedo spiritualis effectus est *infallibilis*, si non expeditur ex parte subjecti.“ Die Gegenwart Gottes im Herzen des Menschen scheint es notwendig zu verlangen, daß der Mensch, wenn er anders ohne Zerstreuung am Kommuniontische sich einfindet, beim Gedanken, nunmehr im Besitze des denkbar größten Gutes zu sein, aufjubelt, daß er sich freut, in süßer Wonne anbetet, dankt, preist, daß er irdische Sorgen und Kümmernisse auf Augenblicke vergißt und sich glücklich fühlt in der gnadenreichen Vereinigung mit Christo, dem unvergleichlich lieblichen Bräutigam, dessen Lust es ist, bei den Menschenkindern zu sein.

Schließlich wollen wir noch kurz die Frage beantworten: Unter welchen Bedingungen ist bei mündigen Empfängern die heilige Kommunion eine sakramental-heilsame, abgesehen von den heiligenden und reinigenden Wirkungen derselben? Väter,[2]) Liturgien[3]) und Theologen[4]) fordern nach Ana-

---

[1]) L. VI. n. 269.

[2]) Justin d. M., I. Apol. c. 66. (M. s. g. VI. p. 428 B.); Cyprian, Ep. LXIII. c. 12. 13. (M. s. l. IV. p. 383 sq.); August., Tr. 27. in Joann.; Gaudent., Tract. 2. in Exod. Pasch. u. s. w.

[3]) Z. B. die des heiligen Chrysostomus (Goar, l. c. p. 66); die koptische L. des heiligen Basilius (Renaudot, T. I. p. 23); die L. des heiligen Gregorius (ibid. p. 36); die mozarabische L. (M. s. l. LXXXV. p. 117 und 557.)

[4]) Paschas. Radb. zu Joh. VI. 64.; Alex. Hal., S. th. III. qu. 1. m. 5. a. 2. im Anschlusse an Hugo von Sct. Viktor; Bonaventura, Brevil. P. VI. l. 1. c. 9.; in Sent. 4. dist. 9. a. 1.;

Digitized by Google

logie des Mannas[1]) als erste Bedingung den Glauben (deshalb auch Ausschluß der Katechumenen[2]), sodann den Gnadenstand, wie er auf Grund der heiligen Schrift[3]) direkt vom Tridentinum (sess. XIII. can. 9.) gefordert wird. Eine geistige Speise kann nur der geistig Lebende mit Wirksamkeit genießen.[4])

Auch bei den Unmündigen findet nach der Ansicht der meisten Theologen[5]) eine sakramental-wirksame Vereinigung durch die heilige Kommunion statt. Die Leugnung einer solchen würde gegen eine bis tief ins Mittelalter festgehaltene Meinung und darauf begründete Gewohnheit[6]) verstoßen; auch können für die gegenteilige Ansicht keine durchschlagenden Gründe ins Feld geführt werden.[7])

Duns Scotus, in l. IV. Sent. dist. 1. qu. 3. l. 1. p. 6. Sequ. 1. u. a.

[1]) IV. Mos. XXI. 15; Buch der Weish. XXVI. 20; XXI. 25 etc.

[2]) Apost. Const l. VIII. c. 12.; l. II. c. 37.; vgl. Henriquez, S. theol. mor. l. VIII. c. 41.; Probst, Sakramente und Satalien, S. 224.

[3]) I. Cor. XI. 28.

[4]) Näheres siehe Probst a. a. O.

[5]) Vgl. deren Namen bei Tanner, Theol. schol. T. IV. disp. 5. qu. 8. dub. 1. n. 9. Anderer Ansicht sind Gregor von Valentia (qu. 8. punct. 2.), Major (in IV. dist. 9. ad 2.), Petr. Sotus (lect. 8. de Euchar.), Catharinus (opusc. de comm. parvul.), Kajetan (qu. 73. a. 3.), Oswald, Sakramentenlehre, I. S. 496 f.

[6]) Vgl. d. Art. „Kinderkommunion" im Freiburger Kirchenlexikon, I. Aufl., VI. Bd., S. 90 ff.

[7]) Vgl. Marius Mercator, lib. subnot. in Verb. Jul. Pelag. c. 8.; Lugo, disp. XIII. sect. 2. n. 10. de Sacram. Euchar.; Suarez, disp. LXIII. s. 4.; Gotti, theolog. schol. dogm. T. III. tr. VII. de Euchar. qu. 4. dub. 2. §. 2.; Albertus a Bulsano, Inst. theol. theor. P. IV. s. 2. tr. 2. c. 3. §. 610.; Perrone, Prael. theol., v. VII. de Euchar. n. 220. nota 8.; Schwetz, theol. dogm. V. III. tr. III. §. 38. A; Dieringer, Dogmatik, 5. Aufl., S. 680; Deharbe, Popul. Lehrb. d. Rel., S. 423, auch Pallavicini, Gesch. d. Tr. Konz., c. XVII. Zur Beurteilung einer (sehr sonderbaren) vermittelnden Ansicht, es habe die Eucharistie die heiligmachende Gnade allerdings auch bei Unmündigen vermehrt, aber nur so

Digitized by Google

§. 11.

Die sakramental-unfruchtbare und verdammnisbringende Einigungsweise durch die heilige Kommunion.

Der im Zustande der Todsünde befindliche Mensch empfängt die Eucharistie zwar real und sakramental, aber nur sakramental, nicht auch in geistiger Weise wie der würdige Empfänger, sondern in sakramental-unfruchtbarer Weise. Dieses ist Kirchenlehre und ergibt sich indirekt aus der (durch Schrift und Tradition) geforderten Pflicht der Selbstprüfung, resp. Beicht vor Empfang der heiligen Eucharistie, direkt aus Schrift- und Väterstellen, Aussprüchen der Konzilien, besonders des Tridentinums (und des römischen Katechismus). Von einem eingehenden Beweise kann hier Umgang genommen werden.

Die unwürdige Kommunion, d. i. die in Folge einer die Seele belastenden Todsünde unwirksame Kommunion, ist eines der größten Vergehen gegen Gott, das schwere Schuld und Strafe zur Folge hat.[1]) Schon im Alten Bunde war auf die unreine Teilnahme am Opfermahle die Todesstrafe gesetzt;[2]) das jüdische Opfermahl war aber nur ein Schatten der Eucharistie.[3]) Die heilige Schrift sagt von der unwürdigen Kommunion: „Wer unwürdig ißt und trinkt, ißt und trinkt sich das Gericht hinein,[4]) . . . macht sich schuldig am Leibe und Blute des Herrn“[5]) (I. Cor. XI. 27 bis 30).

---

lange, bis das Verbot der Kinderkommunion erlassen wurde, vgl. Lugo a. a. O.

[1]) Trennung vom Leibe Christi (Cyprian, de orat. dom. bei Migne, s. l. IV. p. 531 A.), göttlichen Unwillen (Cyprian, ep. XI. p 257 sq.) u. s. w.

[2]) III. Mos. VII. 20: „peribit de populis suis“, XXII. 3.

[3]) Nach Hebr X. 1.

[4]) „κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει, μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου.“

[5]) „ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου;“ ἔνοχος = reus, vgl. Brief des heiligen Jakobus II. 10.

Digitized by Google

Die unwürdige Kommunion ist also ein Vergehen an der Person Gottes selbst, welche real unter den eucharistischen Gestalten gegenwärtig ist. Die Väter vergleichen sie mit dem Frevel der Juden, welche den Herrn töteten (Tertullian[1]), halten sie für eine größere Sünde als die Verleugnung des Herrn (Cyprian[2]); Augustinus nennt einen unwürdigen Kommunikanten den „Verkäufer des Gastgebers“,[3]) Chrysostomus vergleicht ihn mit dem Könige Herodes, der vorgab, das göttliche Kind anbeten zu wollen, während er es in Wahrheit ermorden wollte,[4]) — sodann mit dem Verräter Judas, andere mit jenem Tischgenossen des Königs, der ohne hochzeitliche Kleider erschienen war und dafür schrecklich gestraft wurde (Matth. XXII. 33.[5]). In denselben grellen Farben schildern auch die Liturgien die Wirkungen der unwürdigen Kommunion.

Während der berengarischen Abendmahlsstreitigkeiten und früher debattierte man vielfach über die Frage, was der Unwürdige in der heiligen Kommunion empfange. Rhabanus Maurus warf die Frage auf, was überhaupt unter „würdig“ und „unwürdig“ zu verstehen sei und sagte, diese Begriffe deckten sich insofern mit electus und reprobus, als die Eucharistie die Speise der Auserwählten sei, und der Verworfene nur die Spreu des Sakramentes empfange, obgleich Christus auch in der Spreu gegenwärtig sei.[6]) Gerhoch von Reigersberg verteidigte die Ansicht, die von der Kirche Losgetrennten empfingen nur das Zeichen oder die äußere Form, nicht aber das Wesen (rem) des Sakramentes, die Unwürdigen im Unter-

---

[1]) De idolatria c. 7.; Chrysost. hom. 83. in Matth. hom. 45. in Joan.

[2]) De laps. c. 16. l. c. p. 479 A, B; vgl. Beispiele n. 24. 25.

[3]) Tract. 62. in Joan. n. 1. (M. s. l. XXXV. p. 1802.)

[4]) Hom. 7. in Matth.

[5]) Vgl. hierzu Merkles Aufsatz im Augsb. Past. Bl. 1878, Nr. 36 ff.

[6]) Brief an Abt Egilo bei M. s. l. CXII. p. 1510—1515. Vgl. Conf. Basil. sec. a. 32.

Digitized by Google

schied von jenen das Sakrament wirklich, aber nicht die Kraft (virtus) desselben, welch' letztere nur denen zu teil werde, in welchen die Macht des Opfertodes thätig und lebendig ist, d. h. welche wie Christus ihr Fleisch kreuzigen und sich verleugnen. Nur diese seien würdige Empfänger.[1])

In besonders eindringlicher Weise redet Paschasius Radbertus von der Fluchwürdigkeit der unwürdigen Kommunion.[2])

Das spätere Mittelalter in vor- wie in nachtridentinischer Zeit trug die Lehre von einer sakramental-unwirksamen Einigung in kirchlich-korrekter Weise vor. Vielfach beschäftigte man sich nunmehr auch damit, die Größe der Sünde einer sakrilegischen Kommunion im Anschluß an das von den Vätern Gesagte festzusetzen[3]) und kam darin überein, daß dieselbe keine so schwere Sünde sei, wie z. B. der Verrat des Judas.[4]) Man sagte, die Sünden gegen die Person Christi in ihrer eigentlichen menschlichen Gestalt seien der Art nach entschieden schwerer, und wenn die Väter die unwürdige Kommunion als Verrat und neue Kreuzigung Christi darstellten, so sei das in mystischem Sinne gesprochen ähnlich wie Hebr. VI. 6. Die sakrilegische Kommunion sei aber hinwieder eine schwerere Sünde als der unwürdige Empfang der Firmung, des Buß- oder Weihesakramentes, weil diese Sünde nicht direkt gegen Christi Person gerichtet sei.[5])

Als innere Gründe für die verdammnisbringende Wirkung der unwürdigen Kommunion lassen sich geltend machen, daß

---

[1]) Vgl. Pez, thes. anecdot. noviss. l. II. p. 309; Bach, Dogmengesch. d. Mittelalters, I. II, S. 438 ff.

[2]) Vgl. Haushер, P. R. SS. 182 bis 216.

[3]) Cf. Thom., S. Th. III. qu. 80. a. 5.; Suarez, disp. 66. sect. 2. u. s. w.

[4]) Cf. Thom. a Aquin. in I. Cor. XI. lect. 7.; l. c. qu. 80. a. 4.

[5]) Näheres hierüber vgl. a. a. O.; ferners bei Lugo l. c. disp. XIV. s. 1. n. 4.; Tournely, tract. 1. de Euchar. a. IV. concl. 1.; Merkle a. a. O. u. a.

Digitized by Google

dieſelbe in direktem Gegenſatze zum Zwecke und zur Majeſtät des euchariſtiſchen Sakramentes ſteht, daß ſie ein ſchmählicher Undank für die unendliche Liebe iſt, welche Chriſtum zur Einſetzung desſelben bewogen hat u. ſ. w.

Außer den ſchlimmen Wirkungen auf die Seele kann die ſakrilegiſche Kommunion auch in Bezug auf den Leib des Menſchen ihre ſchlimmen Folgen äußern. Nehmen wir die Stelle I. Cor. XI. 30.[1]) wörtlich (und dazu haben wir gute Gründe), ſo ergiebt ſich als Inhalt derſelben, daß die Krankheiten, ſowie das üble Leibesbefinden der Korinthier nur im unwürdigen Empfange der heiligen Kommunion ihren Grund haben. Die meiſten griechiſchen und lateiniſchen Väter (nur Caſſian ausgenommen) legen dieſe Stelle von wirklichen, leiblichen Krankheiten aus, welche Gott über die Korinthier zur Strafe ihrer Sakrilegien verhängte und berichten ſelbſt verſchiedene Begebenheiten, bei denen die unwürdige Kommunion ſofort am Leibe geſtraft wurde; der heilige Cyprian allein erzählt fünf derartige Fälle.[2])

Chriſti Widerpart iſt Satan. Wo Satan einmal feſten Sitz gefaßt, iſt für Chriſtus kein Raum mehr; der Teufel wehrt ſich gegen deſſen reale Gegenwart in der heiligen Euchariſtie, und Obſeſſionen leichterer und ſchwererer Art können als die Wirkung der unwürdigen Kommunion erſcheinen. Der heilige Chryſoſtomus bezeugt, daß zu ſeiner Zeit Gott öfters unwürdige Kommunikanten dem Satan zur Peinigung übergeben habe, und ſie in ihrer Beſeſſenheit unſägliche Leiden hatten.[3])

Wie die würdige Kommunion die anticipatio futurae gloriae, ſo iſt die unwürdige die Vorausnahme des Zuſtandes der Verdammung.

---

[1]) „Διὰ τοῦτο (ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων ἀναξίως, κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει) ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοι καὶ κοιμῶνται ἱκανοί.“

[2]) Vgl. Lit. des heiligen Baſil. (bei Goar, Euchol. p. 147): „. . . . μηδένα ἡμῶν ἔνοχον ποιήσῃς τῶν φρικτῶν σου τούτων καὶ ἐπουρίων μυστηρίων, μηδὲ ἀσθενῆ (imbecillum) ψυχῇ καὶ σώματι.“

[3]) Homil. 5. in I. Tim.

Digitized by Google

§. 12.

Eintritt und Dauer der eucharistischen Einigung.

Die Theologen stellten eingehende Untersuchungen über die Frage an, wann oder in welchem Zeitpunkte der heiligen Kommunion die reale Einigung vollzogen werde.[1]) Suarez sagte, sie trete in jenem Momente ein, der (selber unteilbar) den Genuß der heiligen Hostie vom Nichtgenusse trenne, d. i. in jenem Augenblicke, in welchem man sage: „Die Hostie ist genossen," und nicht mehr: „Die Hostie ist noch nicht genossen."[2]) Wann dieses der Fall sei, ob schon in dem Augenblicke, in welchem die Hostie auf die Zunge gelegt wird oder später, während sie in der Kehle ist, oder erst dann, wann die Hostie in den Magen eintritt, im Magen angelangt ist, wie letzteres die meisten annehmen, darüber wurde man nicht eins und führte für die verschiedenen Ansichten die verschiedensten Gründe vor. Die Frage hat in dem Falle, daß jemand während des Genusses der heiligen Kommunion sterben sollte, auch eine praktische Bedeutung.

Uns scheint die Ansicht am natürlichsten, daß die reale Einigung sogleich erfolge, sobald die Hostie auf die Zunge gelegt ist und damit auch sofort die heiligenden und reinigenden Wirkungen der heiligen Kommunion eintreten.[3]) Die Vorschrift, einem Sterbenden die Hostie wieder aus dem Munde zu nehmen, wenn sie derselbe vor Eintritt des Todes nicht mehr sumieren konnte, ist (ähnlich, wie das Gebot, die Hostie auf der Zunge nicht zergehen zu lassen) zunächst nur deshalb gegegeben, um das heiligste Sakrament vor Verunehrung zu sichern,

---

[1]) Vgl. Suarez ad S. Th. III. qu. 79. a. 8. disp LXIII. sect. 4.; Major in 4. dist. 9. qu. 1.; Tournely, Tract. de Euch. P. I. c. 8. concl. 7.; Vasquez, disp. 203. c. 2. n. 17.; Gonet, disp. 8.; Gibert, T. 4. cons. 17.; Lugo, disp. 12. s. 2. n. 28. u. a.

[2]) l. c. n. 5.

[3]) So urteilt auch Beccanus (c. 22. qu. 6. n. 2.) u. a.

Digitized by Google

und damit keineswegs ausgesprochen, daß sich nicht doch der eucharistische Christus mit dem Sterbenden real vereinigt habe, wenn anders dieser noch bei Lebzeiten mit den eucharistischen Gestalten in physische Berührung kam.

Wie lange dauert sodann die eucharistische Einigung? Sicher ist, daß die reale Einigung so lange dauert, als die Gestalten vorhanden sind, und die sakramental-mystische so lange anwährt, als die habituelle Sakramentsgnade andauert. Außer Kontroverse steht auch, daß die habituelle Sakramentsgnade bei aktueller Disposition während des Genusses der Gestalten sicher eintritt. Die aktuelle Disposition, soferne sie eine positive ist, mit anderen Worten, Akte der Andacht, Reue, Liebe u. s. w., hielten viele Theologen, wie Alexander von Hales,[1]) Thomas v. A. in seiner früheren Zeit,[2]) Bonaventura,[3]) Petrus Soto,[4]) Kajetan,[5]) der heilige Antonin,[6]) von neueren Abelly,[7]) Benger,[8]) Friedhoff,[9]) u. a. geradezu für notwendig, damit die eucharistischen Gnaden der Reinigung und Heiligung gesetzt werden.[10]) Andere, wie

[1]) P. IV. qu. 41. n. 3. a. 2.

[2]) In IV. dist. 12. qu. 2. a. 1. quaestiunc. 3. Anders sagt er S. th. III. qu. 79. a. 8.

[3]) Dist. 12. a. 2. qu. 1. Vgl. Brevil. P. 6. c. 9.

[4]) Lect. 12. de Euchar.

[5]) zu S. th. III. qu. 79. a. 3.

[6]) Summa theologica, P. III. tit. 13. c. 6. §. 8.

[7]) Medull. theol. P. II. tr. 1. c. 4.

[8]) Pastoraltheol. Bd. II., S. 527.

[9]) Kath. Dogmatik, II. Bd., S. 599.

[10]) Über die unkirchliche Ansicht des Jansenisten Anton Arnauld vgl. Freiburger Kirchenlexikon, II Aufl., I. Bd., S. 1404. Arnauld verlangte in seinem Buche „Über die öftere Kommunion" eine äußerst strenge und lange Vorbereitung für den Empfang der heiligen Eucharistie. Die Beichtväter sollen die Lossprechnng lange verschieben, um durch „Seufzen und Hinschmachten" die Leute besser zum Tische des Herrn vorzubereiten. Ja, in dem Bekenntnis dieser Unwürdigkeit und in diesen Seufzern bis an das Ende des Lebens zu verharren, gilt ihm als höchste Vollkommenheit.

Digitized by Google

z. B. Marsilius,[1]) forderten jedoch hierzu nur eine negative Disposition, verlangten also während der Sumptio sich von läßlichen Sünden, z. B. freiwilligen Zerstreuungen, frei zu halten. Suarez[2]) sagt hingegen, es sei keine von beiden Dispositionen notwendig, und seine Ansicht dürfte auch die richtige sein. Die gewiegtesten Moralisten, wie Henriquez,[3]) die Salmanticenser,[4]) der heilige Alphons,[5]) halten sie fest, wenn sie auch nicht leugnen, daß freiwillige Zerstreuungen dem Maße der Fruchtbarkeit der heiligen Kommunion einen Eintrag thun können, und alle ohne Ausnahme deshalb möglichste Andacht und Ehrfurcht während der Sumptio empfehlen, wie dieses schon die Väter und Liturgien thun.[6])

In welchem Momente des Empfanges treten jedoch diese Gnadenwirkungen der heiligen Eucharistie ein? Schon im ersten Augenblicke oder später? Die Theologen beantworteten diese Frage verschieden nach ihrer Anschauung bezüglich des Eintrittes der realen Einigung und der notwendigen Disposition. Wir werden dem oben Angeführten entsprechend sagen, daß die habituelle Sakramentsgnade ohne Rücksicht auf eine positive oder negative Disposition sogleich eintritt, wenn die Hostie auf die Zunge des würdigen Kommunikanten gelegt ist.

Auch das war streitig, ob jene Gnade auf einmal (uno ictu) verliehen werde, oder ob die heilige Eucharistie durch eine längere Zeit fort Gnaden vermittle. Einige Theologen

---

[1]) IV. qu. 6. a. 4.

[2]) Ad S. th. III. qu. 79. a. 8. disp. 63. sect. 3. 5. sqq.

[3]) Summ. Th. moral. L. I. l. VIII. c. 48. n. 2. et 3.

[4]) P. I. tract. 22. disp. 10. dub. 3. §. 2. n. 42 sqq.; cf. disp. 8. dub. 1. §. 3. n. 16.

[5]) „Sententia longe communior, sed prima non videtur improbabilis (scil. accedens sine actuali dispositione nullum recipit fructum sacramenti)." l. V. n. 270. Vgl. noch Lugo, De sacr. Euch. disp. 14. s. 3. n. 40. und Tanner, Theol. schol. T. IV. disp. 5. qu. 8. dub. 3. n. 61 sqq. u. a.

[6]) Cf. Trid. sess. XIII. c. 7.; Cat. Rom. 2, 4, 57; Rit. Rom. T. IV. c. 1. n. 3. Vgl. Probst, Verwaltung der Eucharistie, §. 74, S. 171; Schu, Die heilige Eucharistie, S. 181 ff

Digitized by Google

sagten,[1]) die heilige Eucharistie wirke so lange Gnaden, als ihr eigentlicher Empfang dauere, also von dem Zeitpunkte, wo sie auf die Zunge gelegt werde, angefangen, bis zu jenem Momente, wo sie in den Magen eintrete. Andere jedoch und die Mehrzahl, wie Suarez,[2]) Lugo[3]) u. s. w., nahmen an, sie wirke ex opere operato habituelle Gnaden wenigstens so lange, als die Gestalten vorhanden sind, und führten als Gründe hierfür Schriftstellen, besonders Joh. XV. 5. und die Analogie der eucharistischen Speise mit der natürlichen an. Auch Moralisten, wie der heilige Alphons, sagten, diese Meinung sei nicht unwahrscheinlich. Lugo nennt sie die sententia probabilior, sagt jedoch, die Fortdauer der Gnadenverleihung sei von der Steigerung der Disposition abhängig; er nimmt also jedenfalls eine Wirksamkeit ex opere operantis hinzu.[4])

Der heiligen Schrift und den Vätern dürfte jedoch die Ansicht am meisten entsprechen, daß die Vermehrung der Gnade wie überhaupt die Wirkungen der heiligen Kommunion ex opere operato als momentaner Akt zu fassen seien. Treten weitere Gnadenvermehrungen ein, solange die Gestalten unversehrt sind, so erfolgen sie ex opere operantis. So urteilen Ledesma[5]) und Viktoria.[6]) Auch Suarez bemerkt, die heilige Kommunion setze dann ihre Wirkung auf einmal und nicht successive, wenn die Disposition des Empfängers während der Zeit des Genusses immer dieselbe ist. Daß die Steigerung der Gnade nicht, wie Major wollte, von den größeren Gestalten abhängig ist, welche nur per accidens mehr wirken können (Lugo), dürfte selbstverständlich sein.

---

[1]) Ihre Namen siehe bei Vasquez, disp. 203. c. 2. n. 19 sqq.

[2]) Disp. LXIII. sect. 7. Vgl. s. 4.

[3]) De sacr. Euch. disp. XII. sect. 2. n. 46.

[4]) Vgl. noch Joan. Marin, Theol. spec. et moral., T. III. tr. 21. disp. VI. sect. 1.; Henriquez, S. th. mor., T. I. l. VIII. c. 52. n. 3. und Anm.

[5]) In IV. P. I. qu. 22. a. 4.

[6]) Summ. n. 76. de Euchar.

Digitized by Google

Feststehen dürfte endlich auch, daß nach der Würdigkeit und Disposition des Empfängers vor und bei der heiligen Kommunion sich das Gnadenmaß richtet. Zum Beweise dessen verwiesen die vortridentinischen Theologen wiederum auf die Analogie der heiligen Eucharistie mit der materiellen Speise, welche gleichfalls um so besser wirke, je mehr sie den Magen disponiert, je mehr sie Körperwärme finde u. s. w., ferner auf das Beispiel eines irdischen Königs, der in jenem Hause die meisten Wohlthaten spende, in dem ihm der herzlichste Empfang zu teil wird; die nachtridentinischen beriefen sich auf Trid. sess. VI. de justific. cap. 7.[1])

§. 13.

Der geheimnisvolle Charakter der eucharistischen Einigung.

In der heiligen Eucharistie empfangen wir den Gottmenschen Jesus Christus mit Fleisch und Blut, mit Gottheit und Menschheit. Hierdurch vollzieht sich eine Eingliederung des Menschen in den Leib Christi, eine Inkorporation des Christen in Christus, welche als Grundton der ganzen geheimnisvollen Bedeutung der heiligen Eucharistie erscheint.[2])

Es frägt sich: Welches ist das Verhältnis des Geheimnisses der eucharistischen Einigung zu den Mysterien der Trinität und der Inkarnation des Gottmenschen als wir-

[1]) Bezüglich der Ansicht, daß die größere Gnade infolge der besseren Disposition eine Wirkung ex opere operato sei, vgl. Alex. v. Hales, P. IV. qu. 2:. n. 3.; Thom. a Aqu., S. th. III. qu. 79. a. 8.; Soto, dist. 6. qu. 1. a. 6.; Lugo, disp. XII. s. 2. n. 46.; Suarez, ad qu. 79. a. 8., disp. LXIII. s. 4.; Tournely, Tr. de Euchar. P. I. c. 8. concl. 7. („sententia valde probabilis, non tamen omnino certa"); Theol. Wirceb., De sacr. in gen. c. II. a. 6. etc.

[2]) Vgl. hierüber besonders Scheeben, Mysterien des Christentums § 70, dem wir im Nachstehenden zum Teile folgen.

Digitized by Google

kende Ursache und zum Rechtfertigungsgeheimnisse als Endursache?

Die heilige Kommunion ist zunächst die reale und universelle Fortführung der Inkarnation Christi. Denn hier vollzieht und vollendet Christus am einzelnen Menschen die durch seine Inkarnation begonnene Einverleibung der Menschheit in sich selbst, die dadurch begonnene Verklärung und Vergöttlichung der Menschheit und der gesamten Schöpfung.[1]) Wie durch die Inkarnation Gott der Menschheit, so wird durch die heilige Kommunion der Mensch der Gottheit einverleibt, soferne Gott das Fleisch, welches er bei der Menschwerdung von unserem Geschlechte angenommen hat, einem jeden einzelnen von uns als gottmenschliches wieder zurückgiebt,[2]) um nicht mehr als Mensch unter uns, sondern als verklärter Gottmensch in uns zu wohnen, uns sich einzuverleiben, unsere Natur in der Einheit mit der seinigen — jedoch ohne Vermischung oder Alteration — in sich aufzunehmen, hierdurch den Menschen zu vergöttlichen und das höchste Ziel seiner Inkarnation zu realisieren.[3])

Durch diese innige Vereinigung mit dem Gottmenschen und die Eingliederung in seinen Leib macht uns die heilige Kommunion erst in der vollkommensten Weise zu Kindern Gottes, indem wir durch sie weit fester und inniger mit Christus und Gott verbunden werden, als dieses durch die Inkarnation des Logos im allgemeinen und die heilige Taufe und die Rechtfertigungsgnade im besonderen der Fall war.[4])

---

[1]) Cf. Pasch. Radb., De corp. et sang. Dom. c. 12.: „Verbum Patris, quod caro est, quotidie fieri non dubites, dum per hoc caro et sanguis cibus noster efficitur, ad hoc quippe, ut et nos ejus corpus simus."

[2]) Vgl. IV. Lateranum bei Mansi, t. XXII. p. 982; Harduin, t. VII. p. 15: „ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro." C. I. p. III. Cf. Corp. jur. can. c. 1. X. de summa Trinit.

[3]) Vgl. Scheeben, l. c. S. 461 ff

[4]) Vergleiche, was der heilige Hilarius sagt: „Quisquis ergo

Digitized by Google

Durch die heilige Kommunion stehen wir dem ewigen Vater in seinem natürlichen eingebornen Sohne, unserem Mittler κατ' ἐξοχήν,[1]) als dessen Glieder, als lebendige Glieder des Leibes Jesu Christi gegenüber. Und der Vater dehnt infolge der eucharistischen Einigung seine Vaterschaft nicht bloß durch eine Nachbildung derselben, sondern in ihrem ganzen gnadenvollen Inhalte wie über die Menschheit Christi, so auch über uns aus. Hier wird also dem hohenpriesterlichen Gebete Christi bei Joh. XVII. 22 – 24. volle Gewährung.[2]) Denn die zwischen Vater und Sohn seit Ewigkeit bestehende Einheit des Lebens wird in der heiligen Kommunion in weit vollkommenerer Weise als durch die heiligmachende Gnade auf uns übergeleitet und in uns nachgebildet.

Doch nicht nur zum Sohne und Vater, auch zum heiligen Geiste treten wir durch die heilige Kommunion in die denkbar innigste Beziehung. Schon durch die in der Taufe eingesenkte Rechtfertigungsgnade werden wir Gottes[3]) und insbesondere des heiligen Geistes (ratione doni) teilhaft, indem „die Liebe ausgegossen ist in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns verliehen worden“[4]) und „in den Gerechtfertigten wohnt als seinem Tempel.“[5]) Durch die heilige Kommunion nehmen wir nun auf die dem irdischen Geschöpfe vollkommenste Weise an der göttlichen Natur teil. Dadurch wird notwendig die Einwohnung des heiligen Geistes in uns noch eine weit gnadenvollere, als dies lediglich durch die Kindschaft Gottes

---

naturaliter Patrem in Christo negabit, neget prius non naturaliter vel se in Christo, vel Christum sibi inesse, quia in Christo Pater, et Christus in nobis (scil. per Eucharistiam) unum in his esse nos faciunt.“ De trinit. VIII. 13. (M. s. l. X. p. 246.) Vgl. Innocent., de Sacr. alt. myst. l. IV. c. 44. (am Schlusse).

[1]) Cf. Cyrill. Alex. in Joan. XVII. 22. (M. T. VII. p. 563 D; cf. p. 1002.

[2]) Vgl. besonders Cyrill. Alex. zu dieser Stelle (M. s. g LXXIV. p. 562 sqq. et p 564 B).

[3]) II. Petr. I. 4.

[4]) Rom. V. 5.

[5]) I. Cor. III. 16.; VI. 19.; II. Cor. VI. 16.

Digitized by Google

der Fall ist, da wir durch sie mit dem Sohne Gottes zu einem Leibe verbunden werden, und deshalb erscheint, wie wir sehen werden, die heilige Eucharistie auch als die realste und vollkommenste Sendung des heiligen Geistes.

Schon die Gestalt des Weines als Symbol des Blutes erinnert mit der ihm innewohnenden feurigen Glut und belebenden Kraft an diese Wirkung der heiligen Kommunion. Der heilige Geist wird von Klemens von Alexandrien geradezu als der aus dem Logos als einer göttlichen Traube quellende Wein bezeichnet. Auch der Name „Eucharistie" kann hierher bezogen werden; sie ist „gute Gabe", die gute Gabe per eminentiam, welche hinwiederum aus dem heiligen Geiste als dem donum per excellentiam fließt. Der alte Gebrauch, die heilige Eucharistie in einem als Taube, dem Symbole des heiligen Geistes, geformten Gefäße (Peristerium) aufzubewahren, war sehr bezeichnend; denn dadurch wurde der heilige Geist als Überbringer und Erzeuger der in jenem Gefäße enthaltenen guten Gabe (εὐχαριστία) versinnbildet.

Der heilige Geist erscheint so oft den Vätern und Liturgien als Konduktor, der den Sohn bei der heiligen Kommunion in uns einführt. Sie betrachten ihn als denjenigen, der wie im Schoße der Jungfrau den Ursprung und die hypostatische Union des Gottmenschen, so in der Eucharistie die Umwandlung der irdischen Substanzen in die des Fleisches und Blutes Christi bewirkt; der den Sohn dazu antreibt, sich uns wie in der Inkarnation, so auch in deren Fortsetzung, in der heiligen Kommunion hinzugeben. Nach der Konsekration denken sie sich den heiligen Geist als dem Fleische und Blute Christi innewohnend, sie mit seinem Wesen erfüllend, sie heiligend, verklärend wie das Feuer die Kohle.[1]) Noch jetzt betet die Kirche in einer Postkommunion:[2]) „Unsere Sinne

[1]) Vgl. Hoppe, Die Epiklesis der griech. und orient. Liturgie und der röm. Konsekrationskanon, S. 259, Note 565.

[2]) Fer. III. post Pent.: „Mentes nostras . . . Spiritus sanctus divinis reparet sacramentis, quia ipse est remissio peccatorum."

Digitized by Google

möge der heilige Geist durch das göttliche Sakrament erneuern ꝛc.“

Sofort bezeichneten dieselben die Erfüllung mit dem heiligen Geiste als eine Wirkung der heiligen Kommunion. Die apostolischen Konstitutionen,[1]) die Liturgie des heiligen Chrysostomus,[2]) des heiligen Basilius,[3]) die verschiedenen Epikleſen[4]) erflehen als Wirkung der eucharistischen Einigung, daß wir mit dem heiligen Geiste erfüllt, daß wir alle untereinander in der Gemeinschaft des heiligen Geistes vereinigt werden, daß sie uns heilige durch unsern Herrn Jesus Christus mit dem heiligen Geiste u. s. w. Weil ihnen der heilige Geist als Konsekrator der Opfergaben erscheint, nennen sie das Opfermahl selbst vom heiligen Geiste mit reinigender, lebendigmachender himmlischer Kraft, mit Feuer und Geist erfüllt und sagen, der Kommunikant werde vom göttlichen Feuer des heiligen Geistes so durchdrungen (und vergöttlicht) wie eine glühende Kohle vom Feuer.[5])

Nach der Ausdrucksweise der Heiligen saugen wir gleichsam den heiligen Geist aus der Brust des durch die realste Verbindung von ihm erfüllten Leibes des eucharistischen Christus, saugen ihn aus dem Herzen des Logos, aus dem er entspringt („Pie pellicane“ im Adoro). Der heilige Geist quillt wie das Herzblut in alle Adern des Körpers, — in alle mit Christus durch die heilige Eucharistie substantiell verbundenen Glieder. Der heilige Chrysostomus nennt den Leib Christi „ganz vom heiligen Geiste umkleidet,“[6]) nennt die Eucharistie einen

---

[1]) VIII. 12.

[2]) Goar, Euchol. p. 64.

[3]) Ibid. p. 144, 147. Vgl. moz. Lit. bei M. s. l. LXXXV. p. 566; griech. Lit. des heiligen Jakobus bei Assemani, Cod. lit. IV. 2. p. 60 sq. etc.

[4]) Hoppe l. c. S. 248 bis 254.

[5]) Joan. Damasc., De fid orth. IV. 13. (M. s. g. XCIV. p. 1149 B.)

[6]) Hom. de b. Philog. (M. s. g. T. XLVIII. p. 753 a. l.)

Digitized by Google

„Tisch voll geistigen Feuers", sodann die „Brust des geistigen Geheimnisses", d. h. des Mysteriums des heiligen Geistes, aus dem wir die Gnade des heiligen Geistes in ihrer Fülle trinken sollen, so daß von den vielen Bächlein, die nach der Ausdrucksweise desselben Vaters[1]) aus dem Quell der Gottheit entspringen und welche der heilige Geist entsendet und deren Vermittler der Sohn ist, das eucharistische das gnadenvollste, weil das direkteste ist.[2])

So erscheint demnach die heilige Kommunion als die realste und innigste Sendung auch des heiligen Geistes, der den Sohn als die Aspiration seiner Liebe antreibt, sich uns in der Eucharistie hinzugeben, und welcher als der Konduktor erscheint, wodurch der Sohn in uns eingeführt wird, — so daß das Geheimnis der heiligen Eucharistie zusammen mit dem der Palingenesie den Abschluß des Geheimnisses der Offenbarung der Trinität und gleichsam die Rückkehr des göttlichen Offenbarungsprozesses in sich selber bildet.[3])

Mit der Rechtfertigung — dieser geheimnisvollen Vermählung der Seele mit Gott aus dem Schoße des himmlischen Vaters durch den heiligen Geist — ist das Mysterium der göttlichen Gnade noch nicht abgeschlossen. Die heilige Kommunion bildet die Fortsetzung und stete Erneuerung dieser geheimnisvollen Vermählung des Menschen mit Gott. Väter und mittelalterliche Theologen vergleichen dieselbe mit der consummatio nuptiarum.[4]) Sie ist die auf Erden größt-

---

[1]) Hom. 46 in Jonna. IV. (M. s. g, LIX. p. 261 *d*).

[2]) Vgl. hier noch Cyrill. Alex., In Joan. XVII. 20. (M. s. g. T. VII. p. 553 B, C, 557 D, 559 A, 563 C); Scheeben a. a. O.

[3]) Cf. Cyr. A., In Joan. XVII. 21. (l. c p. 561 B): „*Ἑνὸς γὰρ ἡμῖν ἀναυλίζομενου τοῦ Πνεύματος, εἷς ὁ τῶν ὅλων Πατὴρ ἐν ἡμῖν ἔσται Θεὸς δι' Υἱοῦ πρὸς ἑνότητα συνέχων, τὴν εἰς ἄλληλα, καὶ πρὸς ἑαυτόν, τὰ τοῦ Πνεύματος μέτοχα.*"

[4]) Theodoret., Comment. in Cant. c. 3.; Ephr. S., De judic. extrem. et compunct. u. a. Die heilige Agnes spricht in den Martyrakten: „Jam mel et lac ex ore ejus suscepi, jam amplexibus

Digitized by Google

mögliche Vertiefung und Verinnerlichung der allgemeinen Einheit, welche zwischen uns und Christus durch die Rechtfertigung bewirkt worden ist. Seine letzte Vollendung findet diese Einheit im Mysterium der Verklärung.

Die Folge dieser geheimnisvollen und gnadenreichen Einigung des Menschen mit dem Gottmenschen durch die heilige Kommunion ist — wie Oswald sagt[1]) — eine eucharistische Färbung des ganzen christlichen Lebens, die Erscheinung eines Zuges von Schwunghaftigkeit und Enthusiasmus, welche besonders in den Werken der christlichen Charitas hervortreten und oft ebenso geheimnisvoll und unbegreiflich sind wie die eucharistische Einigung selbst.

§. 14.

Die sociale Bedeutung der eucharistischen Einigung.

Die eucharistische Einigung hat nach einer zweifachen Beziehung hin eine große sociale Bedeutung, soferne sie 1) uns, d. i. die Gesamtheit der Gläubigen, mit Christus verbindet, uns in eine enge, sociale Verbindung mit ihm setzt dann insoferne 2) wir durch sie auch untereinander in eine enge sociale Verbindung treten.

Durch die heilige Kommunion wird nicht nur der einzelne Empfänger, sondern die Gesamtheit der Gläubigen, werden alle, welche von Christi Fleisch essen und von seinem Blute trinken, Ein Leib mit Christus, werden Glieder eines Leibes, dessen Haupt Christus ist. Schon die heilige Schrift

---

ejus castis adstricta sum, jam corpus ejus corpori meo sociatum est et sanguis ejus ornavit gemmas meas." Vgl. Vasquez, disp. 204. zu S. th. III. qu. 79.; Claudius de Sainctes, De rebus Euchar. contr. Rep. 5. c. 1.; Berlage, Dogmatik, VII. Bd., S. 361 und Anm.

[1]) Sakramentenlehre, S. 478 f.

Digitized by Google

hat diese Wirkung der heiligen Kommunion angedeutet.[1]) Die Väter Cyrill von Alexandrien,[2]) Cyprian,[3]) Augustinus,[4]) später Johannes Damascenus,[5]) sowie die Theologen aller Zeiten haben an manchen Stellen und durch mannigfache Bilder dieselbe besonders betont. Dasselbe ist in den Katakomben mit dem Bilde, welches sieben Männer um einen mit Brot und Fischen besetzten Tisch (Joh. XXI.) darstellt, ausgedrückt.[6])

Der heilige Cyprian,[7]) Chrysostomus,[8]) Augustinus,[9]) Gaudentius,[10]) später der heilige Thomas[11]) u. a. bedienen sich zur näheren Darstellung dieser unserer innigen socialen Verbindung mit Christo durch die heilige Kommunion eines schönen Bildes. Sie sagen: „Wir viele, die wir an Einem Brote teilnehmen, werden auf eben dieselbe Weise Ein Leib, wie das Brot aus vielen Getreidekörnern gemahlen und der Wein aus vielen Beeren gepreßt wird und dann durch die Konsekration das Fleisch und Blut Christi werden." Das Zermahlen des Getreides deutet Augustinus symbolisch auf die

---

[1]) 1. Cor. X. 16. sq.: „. . . *τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν; ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν.*"

[2]) Dieser in großartigster Weise; vgl. seine Erklärung von Joan. XI. 21. (M. s. g. LXXIV. p. 559); XI. 11,; adv. Nest. IV. 111.

[3]) Epist. 57. ad Dard.

[4]) Tract. 26. in Joan., besonders n. 15. (M. s. l. XXXV. p 1614) und 18.

[5]) De orth. fid. IV. 13. (M. s. g. XCIV. p. 1154).

[6]) Kraus, Roma sotterranea, II. Aufl., S. 247.

[7]) „. . . ut quemadmodum grana multa in unum collecta et commolita et commixta panem unum faciunt, sic in Christo, qui est panis coelestis, unum sciamus esse corpus, cui conjunctus sit noster numerus et adunatus." Ep. LXIII. c. 13. (M. s. l. IV. p. 384.)

[8]) In ep. ad I. Cor. X. hom. 24.

[9]) Serm. ante altare ad infantes de Sacram. Tract. 26. in Joan. n. 17. De baptism. l. VII. c. 50.

[10]) Tract. 2. in Exod.

[11]) S. th. III. qu. 71. a. 1.

Digitized by Google

Buße und Herzenszerknirschung, welche der heiligen Kommunion vorangehen müsse, die Beimengung von Wasser in das Mehl auf die Taufe, das Backen des Teiges im Feuer auf die Firmung, die Konsekration des Brotes und die Kommunion der Eucharistie auf die Vollendung unserer durch die Taufe grundgelegten und die Firmung befestigten Vereinigung mit Christo. In diesem Sinne wird auch die Vermischung des Weines mit Wasser beim heiligen Meßopfer gedeutet.[1])

Denselben Gedanken „unserer Vereinigung mit Christo als dem Haupte Eines Leibes" durch die heilige Kommunion sprechen ferner aus: Algerus[2]), Durandus,[3]) Haymo von Halberstadt,[4]) Albertus Magnus,[5]) die Scholastiker insgesamt.[6]) Das Tridentinum nennt die heilige Eucharistie das Symbol jenes Einen Leibes, dessen Haupt Christus selbst ist (I. Cor. XI. 3; Eph. V. 23) und mit dem er uns wie Glieder durch das engste Band des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe verknüpft haben wollte, auf daß wir alle die gleiche Rede führen und keine Spaltungen unter uns seien (I. Cor. I. 10).[7]) Das Decretum pro Armenis bezeichnet am angeführten Orte als Wirkung der heiligen Eucharistie: „unio populi Christiani ad Christum."[8])

Werden wir so durch die heilige Kommunion auf die

---

[1]) Cf. Cypr., Ep. LXIII. (vgl. Peters Aufsatz im „Katholik" 1873, II., S. 34 f.); Decr. pro Arm. bei Denzinger, Ench. p. 174 sq. u. a.

[2]) De sacr. Euch. l. I. c. 19. bei Ulimmerius p. 146; lib. I. de Sacr. corp. et sang. Dom. c. 3.

[3]) De corp. et sang. Dom (Bibl. Patr. Lugd. XVIII. P. III. p. 423 A.)

[4]) Comm. in Ep. Paul. ad I. Cor. VI. bei M. T. CXVII. col. 572.

[5]) De sacrif. miss. I. 2.

[6]) Vgl. z. B. Guerricus, de purific. B. M. V. Serm. 5 n. 19. p. 452 App. opp. s. Bernardi).

[7]) Sess. XIII. cap. 2.

[8]) Vgl. noch die Postcomm. in miss. sabb. post Dom. III. Quadrag.; Döllinger, Christentum und Kirche, S. 254.

Digitized by Google

innigste Weise mit Christo vereinigt, so treten wir dadurch auch in die engste Gemeinschaft mit der ganzen sichtbaren und unsichtbaren Kirche.[1])

Von selbst ist erklärlich, inwieferne wir durch die heilige Kommunion unter uns auf die innigste Weise vereinigt werden. Wie bei den Griechen und Juden[2]) die Teilnahme an den Opfermahlzeiten eine weihevolle Gemeinschaft der Essenden zur Folge hatte, so sollte die heilige Eucharistie in ungleich vorzüglicherem Maße ein Brot der Einigung werden. Zu ihrem Empfange gingen, wie schon Minucius Felix schrieb,[3]) an den Festtagen die Christen in Begleitung aller Kinder, der Schwestern und Mütter, Leute jeden Geschlechtes und Alters. Der heilige Augustin sagt, die Juden stritten deshalb (Joh. VI. 53), weil sie das Brot der Eintracht („panis concordiae") nicht verstanden und nicht annehmen wollten, denn die solches Brot essen, streiten nicht untereinander;[4]) er nennt es „Band des Friedens" (vinculum pacis),[5]) Band der Liebe, Zeichen der Einigkeit[6]) und preist dasselbe als das innerlichste, lebendigste und kräftigste Band der kirchlichen Einheit.[7]) Der syrische Kirchenvater Cyrillonas schrieb gegen das Ende des vierten Jahrhunderts so schön:[8]) „Christus brachte die Völker zu seinem Gastmahl und berief die Nationen zu seinem Gelage. Die Verkündiger des Evangeliums zogen hinaus, um laut rufend einzuladen: „Seht, der König teilt seinen Leib aus,

---

[1]) Vgl. August., Tr. 26. in Joan. n. 15. n. 17. sq.; Hettinger, Apologie des Christentums (1873), II. Bd., 2. Abtlg., S. 252.

[2]) Döllinger, Heidentum und Judentum, SS. 210, 811.

[3]) In seinem „Octavius" c. 9.

[4]) Tr. 26. in Joan. n. 14. (p. 1613.)

[5]) Civ. Dei XXI. 25.

[6]) „O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum charitatis." Tract. 26. in Joan. n. 13.

[7]) Serm. „ad utrosque".

[8]) Erste Hom. über d. Pascha Chr. Bickell, Ausgew. Geb. d. syr. K. V., Kempten 1872. (Bibliothek d. K. V., Bdch. 41, S. 38.)

Digitized by Google

kommt, eßt das Brot der Gnade! Ihr Blinden, kommt, schauet das Licht! Ihr Sklaven, empfanget die Freiheit! Ihr Durstigen, kommt, trinket das Feuer! Ihr Toten, kommt, laßt euch das Leben wiedergeben! Dies ist das Blut, durch welches Frieden und Eintracht zwischen Himmel und Erde hergestellt wurde. . . Sklaven wie Könige sollen sich mir nahen, denn ich bin gleich gütig gegen alle. Dienerin wie Herrin sollen zu mir hintreten, denn bei mir gilt kein Ansehen der Person. Niedrige wie Hohe sollen von meinem Blute trinken, denn es ist ein einziger Becher ohne Trennung." [1])

Die große soziale Bedeutung der heiligen Eucharistie erhellt auch aus der Sitte des Friedenskusses und der Verlesung der Diptychen, welche dem Empfange derselben vorauszugehen pflegte. „Diejenigen, welche unter sich selbst gespalten sind, können nicht zum Einen versammelt werden und an der friedlichen Einigung des Einen teilnehmen," sagt Dionysius Areopagita.[2]) Ferner erhellt dieselbe aus der Sitte, zum Zeichen der kirchlichen Eintracht die heilige Hostie und später geweihtes Brot an andere Gemeinden zu versenden.[3])

In herrlichen Lobpreisungen schildern auch die Theologen der nachfolgenden Zeit die soziale Bedeutung der heiligen Kommunion in diesem Sinne: Rhabanus Maurus,[4]) Petrus Cellensis,[5]) die Scholastiker ohne Ausnahme. Das Tri-

---

[1]) Cf. Prov. IX. 2–5. (Aug. de civ. Dei l. XVII c. 20.)

[2]) Hier. eccl. III. B., 2. Abtlg., c. 8. p. 209 bei Corderius; M. s. g. III. p. 437.

[3]) Cf. Euseb., Hist. eccl. l. V. c. 24.; Chardon, Histoire des Sacrements bei Migne, theol. curs. compl. T. XX. p. 295 sqq.; vgl. Hefele, Konziliengeschichte, II. Aufl., I. Bd., S. 760. — Vgl. auch die Liturgien!

[4]) „In sacramento fideles quique communicantes pactum societatis et pacis ineunt. In virtute enim sacramenti omnia membra capiti suo conjuncta et coadunata in aeterna vita gaudebunt." De inst. cleric. c. 31.

[5]) In tract. de discipl. claustr. c. 25.

Digitized by Google

dentinum sagt: „Endlich erachtet die heilige Versammlung in väterlichem Wohlwollen, spricht zu, bittet und beteuert bei der tiefen Erbarmung unseres Gottes, daß alle und jegliche, welche mit dem Namen Christi bezeichnet werden, in diesem Zeichen der Einheit, in diesem Bande der Liebe, in diesem Bekenntnisse der Eintracht doch endlich einmal sich einigen und zusammenstimmen.“ [1])

Und der römische Katechismus: „Dieses Sakrament ... verbindet uns untereinander in Christo und fügt uns gleichsam zu Einem Leibe zusammen. Daher kam es, daß man es das Sakrament des Friedens und der Liebe nannte, damit wir erkennen, wie unwürdig jene des christlichen Namens sind, welche Feindschaften hegen, und daß Haß, Zwistigkeiten und Entzweiungen als die häßlichste Pest der Gläubigen durchaus zu verbannen seien.“ [2])

Indem so die heilige Eucharistie versöhnend wirkt und oft selbst die letzten Spuren feindseliger Gesinnung tilgt (Cyprian,[3]) Papst Gregor IV.,[4]) Postkommunionen[5])), ist sie ein Liebesmahl im vollsten Sinne des Wortes. Die heilige Kommunion erscheint als Mittelpunkt aller frommen Vereine und Bruderschaften.[6]) Die Theologen vergleichen dieselbe, weil an ihr auch die Armen und Schwachen teilnehmen

---

[1]) .... „ut omnes et singuli, qui Christiano nomine censentur, in hoc unitatis signo, in hoc vinculo caritatis, in hoc concordiae symbolo jam tandem aliquando conveniant et concordent.“ Sess. XIII. cap. 8. et praef.

[2]) 2, 4, 4. Vgl. die 3. Antiphon der I. Noct. in Solenn. Corp. Chr., sowie Ps. XV., den die Kirche in derselben Nokturn betet.

[3]) De zelo et livore c. 17. (M. s. l. IV. p. 650.)

[4]) Cf. Ep. XIII.

[5]) In Dom. IX. post Pent.; in miss. ad toll. schisma.

[6]) Vgl. Gerbet, Betrachtungen über das Dogma der Euchar. (Sulzbach 1830, S. 156 f.); Jocham, Moraltheologie, II. Bd., S. 488.

Digitized by Google

dürfen, die „Söhne des armen Kruzifixus", wie Guerricus sagt,[1]) mit dem Hochzeitsmahle des Königs (Luc. XIV.), und sagen, daß am Kommuniontische bereits eine irdische Ausgleichung der verschiedenen Stände und Klassen als Vorausnahme der himmlischen statthabe.

[1]) Serm. 2. de resurr. n. 4. p. 470. (app. opp. s. Bern.).

Digitized by Google

Zweiter Teil.

Reinigende Wirkungen der heil. Kommunion.

§. 15.

Protestantische Lehre, daß die Eucharistie schlechthin die Todsünden tilge.

Luther erklärte als die hauptsächlichste Wirkung der heiligen Kommunion die Nachlassung der Sünden. Diese erfolgt auf Grund des zum würdigen Empfange von ihm geforderten Glaubens, daß in der heiligen Kommunion schlechthin alle Sünden nachgelassen werden. Im „großen Katechismus", sagt er weiterhin, die heilige Kommunion sei eingesetzt zur täglichen Weide und Nahrung, daß sich der Glaube erhole und stärke. Luther bezeichnete es geradezu als verderblichen Irrtum, wenn jemand im Vertrauen hinzutritt, daß er gebeichtet hat, daß er sich keiner Sünde bewußt ist, daß er Andachtsübungen verrichtet hat u. s. w; denn dieser empfängt den Leib des Herrn zum Gerichte, indem er sich durch solche Vorbereitungen nur noch mehr befleckt, weil er nicht den festen Glauben hat, daß die heilige Kommunion alle Sünden tilgt. Der Satz Luthers: „Optima dispositio nonnisi ea est, qua pessime es dis-

Digitized by Google

positus,“ [1]) sowie jener Melanchthons, daß „nur die Sünder würdig das Brot essen“,[2]) sind die schreckliche Konsequenz besagter Anschauung.

Hiermit war jedoch Luther in schreienden Widerspruch mit den Lehren der Väter und der kirchlichen Überlieferung, sowie mit der Anschauung und Praxis seiner Zeit getreten. Dies fühlten seine Anhänger so gut wie er selbst. Er kann es den Papisten nicht verzeihen, daß sie lehren: „Hüte Dich, gehe nicht hinzu, Du seiest denn rein, damit Christus eine reine Stätte habe.“[3])

Aus der Lehre von der ἄφεσις ἁμαρτιῶν infolge der heiligen Kommunion ergab sich sodann von selbst die Leugnung einer Notwendigkeit der Beichte, und bis zur Negation des sakramentalen Charakters derselben war nur mehr ein Schritt. Luther wollte die Beicht und das specielle Sündenbekenntnis indessen gerne beibehalten wissen, „nur sei es rätlich“ — sagte er — „bisweilen ohne Beicht das Altarssakrament zu empfangen, weil man dadurch lerne, einzig auf Gottes Barmherzigkeit zu vertrauen. Namentlich soll man ohne Beicht den Leib des Herrn empfangen, wenn man zu viel und unzüchtig getrunken, gebadet und geschlagen habe.“[4]) Hier finden wir also obigen Satz bereits praktisch angewendet.

Auch die Augsburger-Konfession sagt: „Die Beicht ist in unseren Kirchen nicht abgeschafft, denn man pflegt den Leib des Herrn nur denen zu reichen, welche vorher erforscht und losgesprochen worden sind; nur rücksichtlich des Bekenntnisses

---

[1]) Vom hochwürd. Sakram. Wittenberger Deutsche Ausgabe, 7. T., f. 10 b.

[2]) Melanchth. themata circul. in Lutheri, Melanchthonis et aliorum disp. Basil. 1522.

[3]) Witt. D. A., 2. T. f. 116 a.

[4]) Walch, Tom. XIX. p. 980. Vgl. Luthers „Sermo von der wirdigen bereitung zum Sacrament“ (1519) und „von der wirdigen empfahung des Sacraments“ (1521), mitgeteilt im 7. Bd. der Witt. D. A., f. 13 ff.

Digitized by Google

lehren sie, daß die Aufzählung der Sünden nicht nöthig, und das Gewissen mit der Mühe, alle Sünden aufzuzählen, nicht zu beschweren sei, weil es unmöglich ist, sich über alle Sünden anzuklagen, wie Ps. XVIII. 13. bezeugt: „Wer kennt die Missethaten?“ und Jer. XVII. 9.: „Das Herz des Menschen ist böse und unergründlich“.[1]) In der Folgezeit ward denn auch diese allgemeine Anklage beibehalten,[2]) wenngleich zu allen Zeiten das Bedürfnis nach dem speciellen Sündenbekenntnis fühlbar und der Ruf nach der Privatbeichte bis auf die jüngsten Tage in orthodox protestantischen Kreisen laut wurde.

Ein protestantischer Theologe der Neuzeit, F. L. Steinmayer schreibt über die Lehre, daß die Eucharistie schlechthin die Todsünde tilge: „Das Abendmahl ist doch ein Mahl, welches der Herr gehalten und eingesetzt hat: φάγετε, πίετε, dazu fordert er die Jünger auf, und der Effekt soll die Vergebung der Sünden sein? Unmittelbar leuchtet das niemanden ein. Da lautet es annehmbarer und entsprechender, wenn statt dessen Bellarmin im Einklang mit dem Tridentinum lehrt: propria ratio hujus sacramenti est, ut sit spiritualis animae cibus et potus, nutrimentum animae... In der That empfiehlt sich diese Ansicht dem ersten Blicke so sehr, daß ihr die kirchliche Theologie in bedeutendem Umfange Rechnung trug... Und dennoch können wir nicht sagen, daß dieselbe in der lutherischen Theologie zur eigentlichen Herrschaft, ja auch nur zu einer lebhaften Anerkennung durchgedrungen sei. Die Autorität Luthers ließ dies im Grunde nicht zu!“[3])

Fragen wir nach den Gründen, welche Luther für seine

---

[1]) P. II. c. 4.

[2]) Vgl. Ackermann, Die Beichte, 1853; Pfisterer, Luthers Lehre von der Beicht, 1857; Steitz, Die Privatbeicht und Privatabsolution in der lutherischen Kirche, 1854; Kliefoth, Liturgische Abhandlungen (II. Aufl. 1858), 2. Bd. Über Beichte und Buße.

[3]) Eucharistiefeier und der Kultus (1877), S. 93.

Digitized by Google

Ansicht ins Feld führt. Er sagt, Christus ist gekommen, „nicht die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder.“ Er ging, solange er auf Erden lebte, mit Sündern um, berührte sie u. s. w. Chemnitz, den Bellarmin den „alter Martinus“ nennt, führt einen weiteren Grund an, nämlich den, daß Christus selbst (Luc. XXII. 20.) die heilige Eucharistie als „novum testamentum“ bezeichnete und hierdurch die Nachlassung der Sünden als Folge der heiligen Kommunion feierlich konstatierte, weil nach der Offenbarung (cf. Jerem. XXXI. 34.) im Neuen Testament dies vertragsrechtlich eingeschlossen liegt; ja, daß er geradezu in den Einsetzungsworten dies als Wirkung des heiligen Blutes bezeichnet.[1]) Die Katholiken — so führt er aus[2]) — haben die Rechtfertigung zwischen dem Meßopfer und eucharistischen Sakrament so geteilt, daß jenes die Nachlassung der schweren Sünden ex opere operato und ohne alle Mühewaltung oder Gefahr von Seite des Sünders, dieses aber nur die Nachlassung der läßlichen Sünden und zwar nicht ohne größte Gefahr des Kommunizierenden vermittle, der, wenn er nicht rein hinzutrete, es zum Gerichte empfange. Die Folge sei, daß die Katholiken auf alle Weise von der Kommunion abgezogen, dagegen bloß verleitet würden, recht Messen zu kaufen! Schon Bellarmin antwortete hierauf: „Hoc impudentissimum est mendacium!“[3])

Endlich, so wird von Chemnitz u. a. gesagt, sprechen für die protestantische Ansicht bezüglich der Wirksamkeit der heiligen Kommunion sogar die Väter, welche so oft der heiligen Eucharistie die Nachlassung der Sünden zuschreiben, besonders aber die Liturgien, ja diese geradezu ohne Ausnahme!

Chemnitz blieb sich indessen nicht konsequent. Er bemerkt,[4]) die Sünden hingen unbeweglich an der Seele, wie

---

[1]) Exam. conc. Trident. quadripartit. P. II. sess. XIII. cap. 2. et 7.

[2]) cap. 2. p. 349.

[3]) De Euchar. l. 4. c. 17.

[4]) Exam. conc. Trid. etc. P. II. sess. XIII. cap. 2. p. 361.

Digitized by Google

die Farbe am Subjekte; wollen wir die einmal erlangte Nachlassung der Sünden perennierend machen, so müssen wir Christum jeden Augenblick im Glauben festhalten. Die Eucharistie sei das beste Mittel hiezu. Ebenso sagt er, die heilige Eucharistie werde empfangen zur Versicherung und Besieglung der Nachlassung der Sünden, damit wir umsomehr der schon erlangten Gnade versichert würden. Denn oft zweifle der Geist, besonders in der Versuchung, und gerade darüber in Ängsten, ob ihm durch die Absolution die Sünden nachgelassen seien, weil die Verheißung des Herrn, worauf jene basiert, nur allgemein laute. Da komme nun die heilige Eucharistie zu Hilfe, welche in particulari die Verheißung des Herrn habe, die Sünden zu erlassen, und sie erwecke den rechtfertigenden Glauben![1])

Zuerst fordert also Chemnitz zum Empfange der heiligen Kommunion Reue und Vorsatz, lobt die Beicht vor derselben als das Mittel, den rechtfertigenden Glauben zu erwecken (und hierdurch die Sünden zu tilgen), nennt die Eucharistie das Unterpfand der Nachlassung der Sünden, hierauf das Mittel, um die Nachlassung der Sünden perennierend zu machen, zuletzt ein Rechtfertigungsmittel!

Chemnitz spricht indes nicht wie die übrigen Reformatoren und reformatorischen Bekenntnisse den Sakramenten, hier der heiligen Eucharistie jegliche positiv heiligende Kraft ab; er schreibt ihr vielmehr die Kraft der Nährung und Stärkung zu und beklagt sich bitter über den fünften Kanon der dreizehnten Sitzung des Tridentinums.

Die lutherischen Theologen fanden in Calvin einen Bundesgenossen.[2]) Die ungeheuerliche Behauptung Luthers (vergl. oben S. 99) scheinbar mildernd fordert er zwar Glauben und Liebe und äußeren Anstand zum würdigen Empfange der heiligen Kommunion, indem dieselbe, wenn sie in eine von Bos-

[1]) Ibid. cap. 7. p. 499.

[2]) Inst. IV. c. 17. qu. 40.

Digitized by Google

heit und Schlechtigkeit (i. e. vorsätzliches Verharren in der Sünde) verunreinigte Seele eingehe, dieselbe in größeres Verderben stürze, tadelt jedoch das Verlangen der Katholiken, nur im Stande der heiligmachenden Gnade zu kommunizieren, da die Eucharistie ja ohnehin die schweren Sünden tilge (empfangen sie doch nur die Prädestinierten!) und überdies niemand wisse, ob er im Stande der Gnade sei, also eigentlich niemand kommunizieren dürfe!

Auf die von den Protestanten für ihre Ansicht vorgebrachten Gründe, welche bereits Bellarmin[1]) u. a. hinlänglich widerlegt haben, werden wir gelegentlich zurückkommen. Gehen wir sofort auf die Frage ein: Welches ist die katholische Lehre in dieser Beziehung, und wie kann sie dogmatisch begründet werden?

§. 16.

Die Lehre der heiligen Schrift.

Die katholische Kirche verlangt als erstes moralisches Erfordernis, um die Frucht der heiligen Kommunion zu empfangen, den Stand der Gnade. Diese Lehre ist vor allem in der heiligen Schrift des Neuen Testamentes begründet. Doch auch im Alten Bunde war sie bereits vorbedeutet, indem die Söhne Aarons nur im Zustande gesetzlicher Reinheit die Schaubrote genießen durften,[2]) überhaupt der Genuß des Opferfleisches die bereits erfolgte Heiligung voraussetzte.[3])

Die heilige Schrift des Neuen Testamentes verlangt zum Empfange der heiligen Eucharistie sorgfältige Selbstprüfung und den Zustand der Würdigkeit. Die Väter und die kirchliche Überlieferung aller Zeiten haben die Worte des heiligen

---

[1]) Cf. de Sacr. Euchar. l. 4. cap. 19.

[2]) Num. IX. 6—10.; I. Reg. XXI. 4. 5.; Lev. XXII.

[3]) Vgl. Thalhofer, Opfer des A. und N. Bundes, S. 73.

Digitized by Google

Paulus im I. Cor. XI. V. V. 27 bis 30 stets nur in diesem Sinne verstanden. Die Väter erinnern auch daran, daß der verlorene Sohn nicht eher zum Mahle des gemästeten Kalbes gehen durfte, bis er sich mit seinem Vater versöhnt, bis er den Siegelring des Freien erlangt, d. i. die Ketten der Sünde gesprengt und das neue Gewand der Gnade erhalten hatte;[1]) sie erinnern, daß den Aposteln vor dem Empfange der heiligen Eucharistie nach dem letzten Abendmahle vom Herrn selbst die Füße gewaschen wurden; daß jener, der sich ohne hochzeitliches Kleid an der königlichen Tafel eingefunden hatte, in die äußerste Finsternis hinausgeworfen wurde.

„Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise," sagte Christus bei Joh. VI. Wie die Speise den Zweck hat, nur dem lebenden Organismus zu gute zu kommen, indem sie sich demselben assimiliert, keineswegs aber für Tote bestimmt ist und nicht die Kraft hat, Tote zu erwecken, ebenso ist die heilige Eucharistie nur für geistig Lebende berechnet und kann nur diesen zu gute kommen. Die Heiligen sagen, nur Dinge von derselben Natur lassen sich vereinigen, z. B. Eisen mit Eisen, nicht aber Wasser mit Feuer.[2]) „Ihr könnt nicht am Tische des Herrn teilnehmen und nicht am Tische der Dämonen."[3]) So wenig die Sonne die aus der Erde gerissenen Pflanzen wieder zu neuem Leben erweckt, ihnen im Gegenteile die sonst so wohlthätigen Wirkungen verderblich werden, ebenso macht die heilige Kommunion, welche die Fülle aller Gnaden in sich begreift und so segensreich auf diejenigen Seelen wirkt, welche in der Gnade wurzeln, die durch die Todsünde aus der Lebensverbindung mit Christus geschiedenen Seelen wieder lebendig; sie gereicht ihnen vielmehr zum Verderben.

Christus sagt ferner: „Wer mein Fleisch ißt und mein

---

[1]) Vgl. Tertull. de pudicit. c. 9. (M. s. l. II. p. 998 B) u. a.

[2]) Vgl. Rodriguez, Übung der christl. Vollkommenheit, übersetzt von Jocham, S. 315.

[3]) I. Cor. X. 20. 21.

Digitized by Google

Blut trinkt, hat das ewige Leben." Er sagt nicht: „Dieser wird aufhören, geistig tot zu sein und zu leben anfangen." Wenn es heißt: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt" (Joh. VI. 52), oder: „Dieses ist das Brot, welches das Leben giebt" (bei den Vätern), so ist, wie Suarez u. a. bemerken, hiermit gesagt: „Dieses Sakrament giebt das Leben nach Analogie des Brotes und Fleisches, indem es gleichwie dieses das Leben erhält und ernährt."

Von seiten der Reformatoren werden zur Begründung ihrer Lehre von der Nachlassung aller Sünden durch die heilige Kommunion die Einsetzungsworte angezogen: „Dieses ist mein Blut des Neuen Testamentes, welches für viele wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden."[1]) Bereits die älteren katholischen Theologen erinnern daran, daß es hier nicht heißt: „Dieses ist mein Blut, welches getrunken werden wird zur Vergebung der Sünden," sondern das ausgegossen werden wird zu ihrer Sühnung, m. a. W., das zur Vergebung der Sünden vergossen wird, sofern es Opferblut ist, vergossen das erste Mal im Momente der ersten Konsekration, sodann am Kreuze, und seitdem täglich auf den Altären der Kirche. Und insofern könne Christi Blut auch das „novum testamentum" (in aeternum!) heißen.[2]) Der Einwand, daß Christus gekommen sei, der Welt das Leben zu bringen und die Sünder, nicht die Gerechten, zu berufen, fällt durch den Hinweis, daß es sich hier um die Erlösung am Kreuze, resp. die Berufung zum Glauben und zur Buße handelt, in nichts zusammen.

Der beim letzten Abendmahle kommunizierende Christus bildet das Vorbild für den würdig kommunizierenden

---

[1]) Matth. XXVI. 28.

[2]) Cf. Bellarmin, De Euchar. L. IV. c. 19.; Eck, De sacrificio Miss. libri 3; Kenrick, theol. dogm. V. III. tr. XIII. P. I. c. 5. n. 136—143.

Digitized by Google

Gläubigen. So rein wie Christus beim Genusse seines corpus passibile war, sollen auch wir beim Empfange seines corpus inpassibile sein.

§. 17.

Die Lehre der Väter.

Wie die heilige Schrift sagen auch die Väter zu wiederholten Malen, daß die heilige Eucharistie nicht eine Speise für die Unwürdigen, sondern nur für die Reinen sei, und daß sie nur denen nütze, welche mit reinem Gewissen und unbeflecktem Sinne sie empfangen.[1]) Sie gestatten daher dem, der nicht rein der Seele und dem Leibe nach ist, nicht den Zutritt zu derselben. So Dionysius v. A., † 264,[2]) Basilius[3]) u. a. Justin der Märtyrer sagt: „Diese Nahrung heißt bei uns Eucharistie, an der niemand anderem teilzunehmen gestattet ist, als dem, der glaubt, daß das von uns Gelehrte wahr ist und in dem zur Vergebung der Sünde und zur Wiedergeburt bestimmten Bade abgewaschen ist.“[4]) Ambrosius bemerkt: „Überall wird die Ordnung des Geheimnisses bewahrt, daß zuerst durch Nachlassung der Sünden den Wunden ein Heilmittel aufgelegt wird, und nachher mag überfließen die Nahrung des himmlischen Tisches.“[5]) Beide sprechen hier als Praxis ihrer Zeit aus, was noch heute in der katholischen Kirche Vorschrift und Übung ist. „Innocentiam ad altare portate!“ ruft

---

[1]) Cf. Origenes, Homil. 13. in Levit. n. 6.: „Vides quomodo non dixit „sancta“, sed „sancta sanctorum“, ut si diceret, cibus iste sanctus non est communis omnium nec cujuscunque indigni, sed sanctorum est.“ Vgl. in Matth. t. 11. n. 14.; in Ps. 37. hom. 2. n. 6. und viele andere Stellen!

[2]) Bei Galland. T. III. p. 505.

[3]) De Baptism. l. I. c. 3. n. 3. (M. s. g. XXXI. p. 1577.)

[4]) I. Apol. c. 66. (M. s. g. VI. p. 428.)

[5]) Lib. VI. in Luc. c. 9.

Digitized by Google

Auguſtinus aus; „die Sünden, wenn ſie auch täglich ſind, ſeien wenigſtens nicht tödlich![1]“ Weiterhin fordert der heilige Auguſtin zur wahrhaft inneren Verſöhnung mit Gott und dem Nächſten auf, ehe man von dieſem Brode eſſe. „Aber ſiehe zu, ob du vergiebſt“ — ſagte er ſo eindringlich — „denn wenn du nicht vergiebſt, lügſt du und lügſt dem, den du nicht betrügſt ... Innerlich ſieht er dich, innerlich richtet er, innerlich verdammt er ... Euere Väter haben Manna gegeſſen und ſind geſtorben, nicht weil das Manna ſchlecht war, ſondern weil ſie ſchlecht gegeſſen haben.[2]) Er fordert auf, im Frieden mit Chriſtus, d. i. in der heiligmachenden Gnade zu bleiben.[3])

Die Väter ſcheinen alſo durchaus nicht der Anſicht zu ſein, daß die Euchariſtie an ſich die Todſünden tilge. Sie ſagen vielmehr, daß wir durch das Dazwiſchentreten einer ſchweren Sünde vom Leibe Chriſti getrennt werden und vom himmliſchen Brote zurückzuweiſen ſind.[4]) Sie ermahnen, uns nicht durch die Makel der Sünde der Euchariſtie zu berauben und unwürdig zu machen,[5]) im Falle der Sünde aber zu beichten,[6]) da niemand, der nicht vorher losgeſprochen und geheiligt iſt, desſelben würdig ſei.[7]) Weiterhin fordern ſie uns auf, nach beſten Kräften uns von den Sünden zu reinigen, und nachdem wir durch ein chriſtliches Leben den Grundſtein gelegt haben, mit Vertrauen die Euchariſtie zu empfangen.[8])

---

[1]) Tract. 26. in Joan. n. 11. (M. s. l. XXXV. p. 1611.)

[2]) Ibid.

[3]) Cf. Ad Inquisit. Januarii l.; serm. I. de Temp.

[4]) Z. B. Cyprian., De orat. dom. n. 18. (M. s. l. IV. p. 532.); De lapsis n. 25. (ibid. 484 sq.); Epp. XIV. XV. XVI. LVII.; Pacianus, Paraen. ad Poenit. c. 7. (M. s. l. T. XIII. p. 1085.)

[5]) Cyrill. Jer., Cat. myst. V. n. 23. (M. s. g. XXXIII. p. 1125.)

[6]) Gennadius, De ecclesiast. dogm. c. 53. (M. s. l. T. LVIII. p. 994.)

[7]) Ambros., L. VI. in Luc. c. 9.

[8]) Cyr. A., In Joan. l. III. c. 37.

Digitized by Google

In den schärfsten Ausdrücken tadeln die Väter jene, welche ohne Buße, ohne Sühne ihrer Vergehen und Sünden, dem Fleische und Blute des Herrn Gewalt anthun und — wie sie sagen — sich mehr an ihm vergehen, als wenn sie ihn verleugneten.[1]) „Die von den Altären des Teufels (d. i. den heidnischen Opfern) zurückkehren," sagt Cyprian,[2]) treten mit unreinen und noch mit Opferqualmen befleckten Händen zum Heiligen des Herrn; während ihnen noch ihr Verbrechen aus dem Halse dampft und die unheilvolle Befleckung heraufriecht, fallen sie über den Leib des Herrn her, da doch die heilige Schrift dem entgegen sagt: „Ein jeder, welcher rein ist, soll von dem Fleische essen; eine unreine Seele aber, welche vom Fleische des Friedopfers ißt, das dem Herrn geopfert ist, soll umkommen aus ihrem Volke (III. Mos. VII. 20.), und wie auch der Apostel bezeugt: I. Cor. X. 21. ff. und XI. 27." Ferner sagen sie, daß der, welcher mit Sünden befleckt zur Eucharistie gehe, sich selbst verdamme.[3]) Sie werfen jenen Diakonen und Priestern Übereilung und Vergessenheit vor, welche die Gefallenen ohne vorhergehende Buße und Verzeihung ihrer Sünden zur Kommunion zuließen.[4])

Was die Väter an verschiedenen Stellen und in so deutlichen Worten ausgesprochen haben, das hat der heilige Chrysostomus am schönsten zusammengefaßt. Leider fehlt uns hier der Raum, um seine ebenso durch dogmatische Sicherheit als Schönheit der Diktion ausgezeichneten Stellen in extenso anführen zu können. Eine einzige möge Platz finden. In der zweiten Homilie über den Verrat des Judas sagt er (c. 6.): „Laßt

---

[1]) Z. B. Cyprian, De laps. n. 16. Ibid. p. 479.

[2]) Ibid.

[3]) Ephr. S., De judic. extr. Opp. graec. lat. II. p. 52. A.

[4]) So Cyprian l. c.; vgl. hier noch Greg. Magn. zu I. Reg. c. 1.; Hesych. Hier. in Lev. IV. c. 14.; Gregor. Antioch., Serm. XI. De Bapt. Chr.; Joann. Dam. de fid. orth. IV. 13. (M. s. g. XCIV. p. 1148 A.) etc.

Digitized by Google

uns denn alle hinzutreten mit reinem Gewissen! Kein Judas sei hier, der gegen seinen Nächsten auf Ränke sinnt, kein Boshafter, der in seinem Herzen heimliches Gift birgt. . . Möge kein Heuchler unter uns sein, kein Boshafter, kein Dieb, kein Schmähsüchtiger, keiner, der seinen Bruder haßt, kein Geiziger, kein Trunkenbold, kein Habsüchtiger, kein Knabenschänder, kein Mißgünstiger, kein Knecht der Unzucht, keiner, der auf Nachstellungen sinnt, damit sich niemand hier das Gericht und die Verdammung hole." „Schlechter als der Teufel ist, wer einer Sünde sich bewußt, kommuniziert." [1])

Tournely führt in seinem Traktate über die heilige Eucharistie gleichfalls mehrere diesbezügliche Stellen aus den Werken des heiligen Chrysostomus an [2]) und läßt daneben, um den Kontrast hervorzuheben, Luther also reden: „Tretet hervor, ihr Habsüchtigen, ihr Grausamen, ihr Unreinen, ihr neuen Judasse und noch schlechter als Judas! Die Gerüche euerer vielfachen Freveltaten sind die beste Vorbereitung zur Hochzeit des Lammes."

Noch sind hier einige Väterstellen zu erwähnen, welche von seiten der Reformatoren für ihre Ansicht angeführt wurden. Sie beriefen sich auf den heiligen Ambrosius, der das eucharistische Sakrament geradezu mit der Nachlassung der Sünden identifiziere; [3]) auf Augustinus, der da sage: „Die Arznei für die Wunden unserer Seele ist das himmlische Sakrament;" [4]) auf eine Stelle aus Cyprians (unechter) Schrift „de coen. Dom.": „Diese Trunkenheit (infolge der Kommunion) entzündet

---

[1]) Vgl. Hom. 45. in Joan.; 82. in Matth.; hom. 24. und 28. in epp. s. Pauli; hom. 6. de poenit. c. 5.; hom. 8. in ep. s. Paul. ad Rom.; 20. Säulenhomilie; Rede auf Epiphanie, c. 6. etc

[2]) Tr. de Euch. P. I. c. 8. concl. 1.

[3]) Lib. de Bened. Patriarch. c. 9. n. 39.: „Panis hic remissio peccatorum est." (M. s. l. XIV. p. 686.) Serm. 15. in Ps. CXVIII.: „. . . ut laetitiam induat de remissione peccati." (M. s. l. XV. p. 1420. A.)

[4]) Serm. 28. de Verb. Dei.

Digitized by Google

nicht die Sünden, sondern löscht sie aus;“ auf Johannes Damascenus: „Denen, welche dieses Sakrament würdig empfangen, gereicht es zur Nachlassung der Sünden und zum ewigen Leben;“ [1]) endlich auf Chrysostomus: „Die Eucharistie ist das Heilmittel für jede und alle Krankheiten;[2]) durch sie wird unsere Seele gewaschen und geschmückt.“ [3])

Die Theologen der tridentinischen und späteren Zeit erwiederten hierauf, daß in den angeführten Stellen entweder vom Opfer der Messe (sacramentum für sacrificium) die Rede ist oder aber „scelera“ nur läßliche Sünde bedeutet, oder endlich die Eucharistie als ein Mittel zur Bewahrung vor schweren Sünden durch Schwächung der Begierlichkeit und zur Abwehr des ewigen Todes der Seele dargestellt wird.[4])

§. 18.

Die kirchlichen Liturgien.

Wie Schrift und Väter fordern auch die Liturgien zum sakramental-heilsamen Empfange der heiligen Kommunion den Stand der Gnade und mahnen an unzähligen Stellen zur möglichsten Reinwaschung der Seele vor deren Genuß. Das „Sancta sanctis“ ist ein stehender Ausdruck in den Liturgien des Morgen- und Abendlandes.

Um Beispiele anzuführen, so durfte nach den apostolischen Konstitutionen kein Ungläubiger am eucharistischen Mahle

---

[1]) De fid. orth. IV. 13. (M. s. g. XCIV. p. 1148 A.)

[2]) Homil. 4. in Matth. n. 9. (M. s. g. LVII. p. 50.)

[3]) Hom. 45. in Joan. (l. c. LIX. p 261.)

[4]) Suarez bemerkt, jene Stellen der Väter beziehen sich entweder auf die läßlichen Sünden quoad culpam, oder aber auf die Tilgung der schweren Sünden „quoad reatum poenae temporalis vel etiam quoad culpam, vel mediate tantum, et per modum interpretationis boni motus, scilicet contritionis, qua tollatur peccatum mortale vel immediate quidem et ex opere operato, non tamen per se, sed ex accidente“.

Digitized by Google

teilnehmen.[1]) „Wer sich absichtlich einschleicht, ißt sich das Gericht hinein.“[2]) „Wenn Einer heilig ist, so trete er herzu; der es nicht ist, sorge, daß er es durch Buße werde!“[3]) Der Diakon rief: „Daß keiner von den Katechumenen, keiner von den Ungläubigen, keiner von den Irrgläubigen (zur Kommunion gehe)! Keiner habe etwas wider den anderen!“[4]) Vor der Austeilung der heiligen Eucharistie betete der Bischof: „Unseren Leib und unsere Seele heiligend würdige Dich, daß die von jeder Befleckung des Fleisches und Geistes rein Gewordenen die vorliegenden Güter erlangen.[5])

In der syrischen Liturgie des heiligen Jakobus spricht der Diakon: „Glücklich die Seele, die bei diesem Altare in unbefleckter Reinheit erscheint, denn der heilige Geist zeichnet ihren Namen ein und trägt ihn in den Himmel.[6])

Wenn öfters in den Liturgien der heiligen Kommunion die Bitte um Reinigung der Seele (und des Leibes) vorangeht, so läßt sich daraus nicht schließen, als habe man ohne Empfang des heiligen Bußsakramentes im Zustande der schweren Sünde die heilige Eucharistie genossen. Ein derartiges Bittgebet ist lediglich der Ausdruck der Furcht, es möchte das menschliche Herz nicht rein genug sein, um die reinste Speise zu empfangen, der Ausdruck der flehentlichsten Bitte, der allerbarmende Gott möge noch jene Makeln an unserer Seele tilgen, welche das Bußsakrament nicht hinweggenommen hat.

In diesem Sinne betet in der griechischen Liturgie des heiligen Jakobus der Priester: „Mein Herr und mein Gott! . . . ich habe gegen den Himmel und gegen Dich gesündigt und bin nicht würdig, an Deinen reinen Geheimnissen

---

[1]) VIII. 12. 13.
[2]) VII. 25.
[3]) VIII. 26.
[4]) VIII. 12.
[5]) VIII. 13.
[6]) Renaudot, lit. Orient. coll. T. II. p. 39.

Digitized by Google

teilzunehmen; allein verleihe durch Deine göttliche Barmherzigkeit, daß ich ohne Gefahr der Verdammung würdig werde.“[1]) „Der Herr wird uns segnen“ — heißt es weiter — „und uns würdig machen, mit den reinen Zangen der Finger die feurige Kohle zu nehmen.[2]) . . . Vergieb, verzeihe, lasse nach, o Gott, unsere Sünden, die freiwilligen und die unfreiwilligen, die in Werken und Worten, die wissentlichen und unwissentlichen, die bei Tag und Nacht begangenen, die des Geistes und der Seele, sie alle vergieb uns!“[3])

Wie innig betet in der Liturgie des heiligen Markus der Priester, Gott möge allen Anwesenden verzeihen und sie von Fluch und Verwünschung, von Anathem und Bann, von jeglichem Anteil am Widersacher erlösen, ihre Herzen und Lippen von jeder Befleckung reinigen und ihnen um seiner großen und unergründlichen Barmherzigkeit willen jede Art von Sünden verzeihen. „Heiligster, höchster, furchtbarer, im Heiligtume ruhender Herr!“ — ruft er aus — „heilige uns durch das Wort Deiner Gnade und durch die Herabkunft Deines heiligen Geistes! Denn Du, Gebieter! hast gesprochen: Seid heilig, wie ich heilig bin!“[4])

In der Liturgie des heiligen Chrysostomus betet der Priester: „Sohn Gottes! nimm mich heute als Gast Deines geheimnisvollen Mahles an, denn ich will nicht das Geheimnis Deinen Feinden verraten, noch Dir einen Kuß geben wie Judas.“ Der Kommunikant spricht: „O mein Schöpfer, verbrenne mich nicht, da ich die heilige Kommunion empfange, denn Du bist ein Feuer, das die Unwürdigen verbrennt; um mich würdig zu machen, reinige mich von aller Ungerechtigkeit! Zittere, meine

---

[1]) Assemani, Cod. lit. l. IV. P. II. p. 57.; cf. p. 50. et 53; Renaudot, T. I. p. 161.

[2]) Assemani l. c. p. 56.

[3]) Ibid. p. 47. Cf. Lit. des heiligen Chrysost. bei Goar, Euchol. p. 66.

[4]) Renaudot, T. I. p. 135 sq. et 161.

Digitized by Google

Seele, beim Anblicke des Blutes Christi, denn es ist ein Feuer, das die Unwürdigen verzehrt!“ [1])

Hierher kann wiederum die in vielen Liturgien gebräuchliche Ceremonie der Händewaschung, [2]) sowie des Friedenskusses [3]) bezogen werden. Die Händewaschung, welche auch bei den Laien stattthatte, da diese die heilige Kommunion auf die Hand empfingen, war eine lebhafte Aufforderung, sich auch an der Seele reinzuwaschen, um das reinste Mahl nicht zum Gerichte zu empfangen. Und der Friedenskuß, als das Zeichen der wahren, ungeheuchelten Versöhnung mit dem Nächsten, erinnerte an die Notwendigkeit der wahren Versöhnung mit Gott, um mit Frucht das Liebesmahl zu genießen.

Auch der stehende Ausdruck der ältesten Bußkanones für die heilige Kommunion: „τέλειον“ ist sehr bezeichnend. Nur derjenige, welcher es durch fortgesetzte Buße bereits auf einen gewissen Grad der Vollkommenheit (deshalb die strenge Bußdisciplin!) gebracht hatte, sollte der Vollendung der heiligen Kommunion teilhaftig werden. [4])

Überschauen wir das Ganze: So ist es denn der Ruf um Erbarmung und Verzeihung, der in allen Liturgien bei dem Empfange der heiligen Kommunion uns begegnet; es ist das

---

[1]) Goar, Euchologion, p. 66 et p. 564 sq. Vgl. die griech. Präsanktifikaten-Lit. bei Goar, Euchol. p. 167; Lit. des heiligen Basilius, ib. p. 145; koptische Lit. des heiligen Basilius bei Renaudot, T. I. p. 22 et 24; ferner Goar l. c. p. 47 et 63; Lit. des heiligen Apostels Abaios und Maris bei Daniel, Cod. lit. IV. n. 14.; Schmid, 22. Rede des Joh. Mandakuni, S. 191 ff. u. s. w.

[2]) Cf. Tertull., De orat. c. 11.; Orig., In Gen. T. V. n. 2.; hom. 13. in Levit. n. 5.; Dionys. Areop., Hier. eccl. III. §. 10. (M. s. g. III. p. 440 A.)

[3]) Origenes, Ad Rom. l X. n. 33., Const. Apost., II. 57. etc.

[4]) Vgl. can. 4. 5. 6. 9. der Synode von Ancyra i. J. 304 (Hefele, Konziliengeschichte, II. Aufl., I. Bd., S. 225 ff.); can. 13. des Nicänums (Hefele, I. S. 417); can. 22. der 2. irischen Synode i. J. 461 (Hefele, II. S. 587). Cf. Arnauld, De frequenti communione (von cap. XI. an) im Thes. theol. T. I. p. 2.

Digitized by Google

Gefühl des Schuldbewußtseins, das in dem Augenblicke am stärksten sich regt, wo unser Herz reiner sein soll als die Sonnenstrahlen; es ist das „Miser ego“ des Isaias, welches er anstimmte, nachdem er den Herrlichen in seiner Herrlichkeit auf hohem Throne gesehen, das in sämtlichen Liturgien wiederhallt. Und dieser Ruf um Erbarmen findet sich auch in der römischen Meßliturgie in den Worten: „Nobis quoque peccatoribus“ und erhält, wie schon zu den Zeiten des Origenes durch ein tiefes Hauptneigen des Priesters,[1]) auch jetzt noch äußerlich durch das Klopfen an die Brust seinen Ausdruck. Auch bei Austeilung der heiligen Kommunion an die Laien sucht die Kirche durch Abbeten des Confiteor, des Misereatur und Indulgentiam dieses Gefühl in den Herzen der Kommunikanten wachzurufen und durch Vorsprechen der Worte: „Domine non sum dignus, ut intres sub tectum meum etc.“ womöglich zur vollkommenen Liebesreue zu steigern.

§. 19.

Entscheidung des Tridentinums.

Die in der heiligen Schrift begründete und bei den Vätern, sowie den Liturgien klarstens ausgesprochene Lehre, daß die Eucharistie an sich keine Todsünde tilge, hat endlich das Tridentinum feierlich definiert.

Das Konzil verwarf (sess. XIII. can. 5) die protestantische Anschauung, daß die Sündennachlassung die vorzüglichste oder einzige Frucht der heiligen Eucharistie sei, und stellte diesem Irrtum gegenüber die Lehre der Kirche positiv auf folgende Weise dar:

Die Eucharistie ist zuvörderst eingesetzt zur immerwährenden Repräsentation Christi selbst. Ihre specifische Bedeutung im Organismus der Sakramente besteht aber darin, daß sie die

[1]) Origenes, hom. XI. in Num. n. 9.

Digitized by Google

geistige Speise der Seele ist, indem sie dieselbe im Gnadenleben stärkt und nährt, dann auch die Arznei der Seele ist, indem sie dieselbe vor den täglichen (d. i. läßlichen) Fehlern der menschlichen Gebrechlichkeit befreit und vor dem Falle in die schwere Sünde bewahrt.

Das Konzil sagt ferner, daß der Sünder das Sakrament zwar wirklich, aber nicht geistig, nicht würdig empfängt. Hiermit hat es klar ausgesprochen, daß die heilige Kommunion die Todsünde an sich nicht tilgt, da ja in diesem Falle von einem unwürdigen Empfange derselben nicht mehr die Rede sein könnte. Es fordert zum würdigen Empfange der heiligen Kommunion nicht bloß den Glauben (wie die Protestanten), sondern den Zustand der heiligmachenden Gnade, fordert daher von demjenigen, der sich einer Todsünde bewußt ist (conscius peccati), nicht nur vor dem Empfange der heiligen Eucharistie die Sünde zu bereuen, sondern das Bußsakrament wirklich zu empfangen, ob er sich auch noch so sehr zerknirscht (contritus) erachtet.[1])

Die entgegengesetzte Behauptung, daß derjenige, der sich einer schweren Sünde bewußt ist, auch ohne wirklichen Empfang des Bußsakramentes, mit bloßer Reue (und selbst wenn es contritio wäre) zur heiligen Kommunion gehen dürfe, verdammt das Konzil unter der Strafe des Anathems.[2])

Das Konzil stellt jedoch einen Fall auf, in dem man die heilige Eucharistie auch ohne vorausgehenden Empfang des heiligen Bußsakramentes erlaubt genießen (resp. celebrieren) dürfe, obgleich man einer Todsünde sich bewußt ist. Dieser Fall tritt ein: „Si desit copia confessoris urgente necessitate.“ Durch Aufstellung dieser Ausnahme ist jedoch nicht gesagt, daß die Eucharistie in diesem Falle die Todsünde, deren man sich bewußt ist, an sich tilgt. Dieser Fall spricht lediglich für die Annahme, daß zuweilen die Todsünde durch die heilige

---

[1]) Sess. XIII. cap. 7.

[2]) Can. 11. Cf. Cat. Rom. 2. 4. 56. 57.

Digitized by Google

Eucharistie getilgt werden kann, oder er spricht gar nur für die Möglichkeit eines accessus neuter, d. h. für die Möglichkeit, daß durch die heilige Kommunion in einem solchen Falle weder eine Sünde begangen, noch eine Sünde getilgt wird.

Nach der Entscheidung des Tridentinums dürfte man demnach im Zustande der schweren Sünde, deren man sich bewußt ist, ohne vorausgehende heilige Beicht zum erlaubten (sündelosen) Empfang der heiligen Kommunion schreiten, im Falle dieser aus den wichtigsten Gründen unvermeidlich und die Vorausschickung der heiligen Beicht unmöglich ist. Diese Ausnahme gestattet die Kirche insbesondere den Priestern, welche von Amts wegen zu celebrieren verpflichtet sind. Zugleich sprach jedoch das Konzilium aus, es habe in einem solchen Falle ein Geistlicher sobald als möglich[1]) die Beicht nachzuholen; und Alexander VII. verwarf die Behauptung Tamburinis u. a., es habe hiermit das Konzil nur einen Rat erteilen wollen.[2])

Im näheren ist hier noch zu sagen:[3])

Eine Ausnahme von der Pflicht, vor der heiligen Kommunion zu beichten, im Falle man sich einer Todsünde bewußt ist, besteht nur dann, wenn folgende zwei Bedingungen zusammentreffen: Wenn kein Beichtvater vorhanden ist, also es unmöglich ist zu beichten und ein Notfall, die Messe zu lesen, gegeben ist. Die Verpflichtung zu beichten besteht also dann, wenn überhaupt ein Priester zum Beichthören vorhanden oder ohne besondere Schwierigkeiten zu erreichen ist. Dagegen hört diese Pflicht auf, wenn zwar ein Beichtvater vorhanden ist, dieser aber keine Jurisdiktion hätte oder die Landessprache nicht verstände, oder man ihm nicht anders als zu großem eigenen oder fremden Schaden beichten könnte. Ein großer

---

[1]) In der Regel wenigstens intra tridunm, wenn man nicht früher celebrieren oder ein Sakrament spenden wollte.

[2]) prop. damn. n. 38.

[3]) Vgl. hier Probst, Verwaltung der Eucharistie als Sakrament, §§. 70, 71, 72.

Digitized by Google

Schaden ist vorhanden, wenn etwa aus der Beicht ein Bruch des Sigills zu fürchten wäre oder hierdurch von seiten des Beichtvaters dem Beichtkinde ein wirklicher Schaden zugefügt würde. Die unüberwindliche Scham (z. B. vor dem eigenen Pfarrer, geistlichen Bruder) entschuldigt nicht. Würde man durch die Beicht dem Beichtvater notwendig die Komplexperson offenbaren müssen, so ist man vielleicht von der Integrität der Beicht, aber nicht von der Beicht selbst entschuldigt. Zum Mangel des Beichtvaters muß aber auch eine dringende Notwendigkeit, die Messe zu lesen, kommen. Ein solcher Notfall besteht in vier Fällen: 1) wenn die Pfarrmesse gelesen werden müßte, damit die Gläubigen ihre Sonntagspflicht erfüllen können; 2) wenn überhaupt die Messe nicht ohne großes Ärgernis oder ohne Schaden für die Ehre des Priesters unterlassen werden könnte; 3) wenn celebriert werden müßte, um einem Sterbenden das Viatikum zu spenden; 4) wenn sich der Priester erst am Altare einer Todsünde erinnern oder eine Todsünde begehen würde und nicht ohne großes Ärgernis denselben verlassen könnte.

In der Folgezeit war man sich darüber im klaren, daß derjenige, der sich einer Todsünde bewußt ist oder wenigstens starke Gründe dafür hat, daß er sich nicht im Gnadenstande befindet, und gleichwohl ohne vorausgehende heilige Beicht kommuniziert (natürlich obigen Notfall ausgenommen), unwürdig den Leib des Herrn empfängt selbst in dem Falle, daß er eine vollkommene Reue erweckt hätte. Wen jedoch nach einer ernsten und sorgfältigen Prüfung seines Seelenzustandes das Gewissen keiner schweren Sünde anklagt, der ist nicht verpflichtet, vor dem Empfange der heiligen Kommunion zu beichten.

Digitized by Google

§. 20.

Untersuchung über die Frage, ob die heilige Kommunion nicht zuweilen die Todsünde tilgt.

Die mittelalterlichen Theologen, besonders die nachtridentinischen, behandelten vielfach die Frage, ob die heilige Kommunion nicht indirekter Weise (per accidens) zuweilen die Todsünde tilgt und die Rechtfertigungsgnade verleiht.

Die meisten Theologen bejahten diese Frage. Sie sagten, die heilige Kommunion tilge indirekter Weise die schwere Sünde, so oft jemand des guten Glaubens, im Stande der Gnade zu sein, und mit Erweckung einer wenigstens unvollkommenen Reue zum Tische des Herrn geht, obgleich er eigentlich im Stande der Todsünde sich befindet. Als solche Fälle wurden von den Theologen im näheren bezeichnet: 1) Wenn sich jemand trotz fleißiger Gewissenserforschung einer schweren Sünde nicht mehr erinnert, sohin vom Tridentinum sess. XIII. c. 7. nicht berührt wird und ohne heilige Beicht kommuniziert.[1]) 2) Wenn jemand vom Beichtvater ohne seine Schuld ungültig absolviert würde, sohin seine Todsünden ohne sein Wissen noch fortbestehen. 3) Wenn jemand eine an sich schwere Sünde für eine läßliche hält und deshalb ohne vorausgehende Beicht zur heiligen Kommunion geht.

Wie wir sehen, handelt es sich bei diesen Fällen um jemand, der sich seiner Todsünde nicht bewußt ist. Wie urteilen die Theologen aber im Falle, daß man sich der schweren Sünde bewußt ist? Wenn jemand im Notfalle (vgl. §. 19) die heilige Messe lesen müßte, ohne vorher beichten zu können, es aber statt zu einer contritio nur zu einer attritio bringt? Findet auch in diesem Falle eine Tilgung der schweren Sün-

[1]) Würde man beichten, wäre die vergessene Sünde nach Trid. sess. XIV. c. 5. ohnehin getilgt.

Digitized by Google

den infolge der heiligen Kommunion statt? In der Regel haben sich die Theologen über diesen Fall nicht ex professo ausgesprochen. Doch berichtet Vasquez, daß die meisten Theologen auch hier eine Nachlassung der Todsünde und aus den nämlichen Gründen wie bei den erstgenannten Fällen annehmen wollen.

Von den Theologen nun, welche eine Tilgung der schweren Sünde annehmen, im Falle jemand bona fide und mit Erweckung einer wenigstens unvollkommenen Reue über seine Sünden kommuniziert, nennen wir den heiligen Thomas,[1]) Duns Scotus,[2]) Richardus,[3]) Bellarmin,[4]) Suarez,[5]) den heiligen Alphons,[6]) Berti,[7]) Schwetz,[8]) Hurter[9]) u. a. Zu den vierundfünfzig von Gousset (Moraltheol. II. S. 16, Anm.) genannten kommen noch einige neuere, z. B. Gury-Ballerini.[10])

---

[1]) S. th. III. qu. 79. a. 3.: „Potest tamen hoc sacramentum operari remissionem peccati dupliciter: uno modo non perceptum actu, sed voto, sicut cum quis prius justificatur a peccato; alio modo etiam perceptum ab eo, qui est in peccato mortali, cujus conscientiam et affectum non habet: forte enim primo non fuit sufficienter contritus, sed devote et reverenter accedens consequetur per hoc sacramentum gratiam charitatis, quae contritionem perficiet, et remissionem peccatorum.“ Cf. qu. 80. a. 4. ad 2.; IV. dist. 9. qu. 1. a. 3. quaestiunc. 2. und dist. 12. qu. 1. a. 3.

[2]) L. IV. Sent. dist. 9.

[3]) A. 2. qu. 1. und dist. XII. a. 5. qu. 1.

[4]) De Euch. L. IV. c. 19.

[5]) Disp. LXIII. sect. 1.

[6]) L. V. n. 269.

[7]) Lib. de theol. discipl. XXX. c. 21. n. 2.

[8]) Theol. dogm. cath. V. III. Tr. 3. a. 3. §. 78. n. 5.

[9]) Theol. spec. P. II. disp. 2. tr. 9. n. 277.; er nennt diese Ansicht „sententia probabilis et magis pia,“ wenn auch nicht „certa“.

[10]) Comp. theol. mor. tr. de Euch. P. I. c. 1. n. 275. qu. 5.

Digitized by Google

Als Gründe für diese Ansicht werden geltend gemacht:

1) Es entspricht einerseits der Majestät, Allmacht und Barmherzigkeit dessen, der unter der Brotsgestalt gegenwärtig ist, daß die heilige Kommunion auch die geistig Toten lebendig macht, wenn diese, wie in den angegebenen Fällen, dem geistigen Leben nicht widerstreben. Andererseits entspricht dieses der menschlichen Dürftigkeit; denn Christus hat die Sakramente eingesetzt, daß sie Organe seien, uns seine Verdienste zuzuwenden, und er will dieselben allen zuwenden, welche ihnen kein Hindernis entgegensetzen.[1])

2) Der heilige Paulus fordert nur, vor der heiligen Kommunion eine Selbstprüfung anzustellen.[2]) Wie sollte einem Kommunikanten, der mit Ernst und Gewissenhaftigkeit diese Prüfung vornimmt, aber einer Todsünde sich nicht mehr erinnert oder eine schwere Sünde für eine läßliche hält und darum nicht beichtet, oder der, obgleich er sich einer Todsünde bewußt ist, unter dem Drucke unverschuldeter Verhältnisse nicht die Lossprechung erlangen kann, wie sollte einem solchen Kommunikanten die heilige Kommunion nicht zum Nutzen und Segen gereichen?

3) Es scheint auch die Ansicht der Väter zu sein, die heilige Kommunion tilge zuweilen selbst schwere Sünden. Denn so sehr sie es auch verdammen, die heilige Kommunion im Stande der Todsünde zu empfangen, so schreiben sie doch der heiligen Eucharistie an vielen Stellen die Nachlassung der Sünden im allgemeinen zu und sagen sogar, „die heilige Eucharistie sei die Nachlassung der Sünden." Cyrill von Alexandrien z. B. sagt: „Nimm an der Segnung (sc. der Eucharistie) teil, welche wahrlich nicht nur den Tod, sondern auch alle Krankheiten entfernt."[3])

---

[1]) Cf. Theol. Wirc., De Sacr. in gen. c. 2. a. 1. et 5.

[2]) I. Cor. XI. 28.

[3]) L. IV. in Joan. c. 17. (M. T. LXXIII. p. 586 A.)

Digitized by Google

4) In verschiedenen liturgischen Gebeten wird Gott angefleht, er möge uns durch die heilige Eucharistie von jeglicher Missethat reinigen, sie uns reichen zur Abwaschung der Vergehen, Tilgung der Missethaten u. s. w. Diese Ausdrücke seien denn doch zu stark, als daß man sie nur auf die Tilgung läßlicher Sünden beziehen könnte.

5) Der hauptsächlichste Beweisgrund liegt jedoch in einer Entscheidung des Tridentinums selbst, welche lautet: „Si quis dixerit, praecipuum fructum S. S. esse remissionem peccatorum, anathema sit.“ [1]) Der Sinn dieser Stelle sei doch ohne Zweifel der, daß die Nachlassung schwerer Sünden nicht, wie die Protestanten sagen, die hauptsächlichste, ja ausschließliche Wirkung der heiligen Kommunion sei, daß der primäre und hauptsächlichste Zweck derselben vielmehr ein anderer sei, nämlich die Vermehrung und Nährung der Gnade; — aber ein Nebenzweck sei auch die Nachlassung der schweren Sünden, insoferne zuweilen auch solche durch die heilige Kommunion nachgelassen werden.

6) Ferner wird gesagt: Die Sakramente des Neuen Bundes verleihen nach tridentinischer Lehre allen jenen Gnade, welche derselben kein Hindernis setzen.[2]) Nun aber setzt der Sünder, welcher bona fide im Stande der Gnade zu sein vermeint und ohne vorausgehende Beicht kommuniziert, während doch schwere Sünde seine Seele befleckt, oder der im Notfalle, obwohl er sich einer Todsünde bewußt ist, ohne heilige Beicht kommuniziert, der Gnade an sich und unmittelbar keinerlei Hindernis; es ist ja sein sehnlichster Wunsch, der sakramentalen Gnade teilhaft zu werden, er widerstrebt ihr durchaus nicht. Ein Hindernis — sagen andere — setzt überhaupt nur die Sünde, nicht der Sünder. Denn nicht das kleine ungetaufte Kind setze der Gnade ein Hindernis, sondern die Erbsünde. Kollet sagt sogar, nicht einmal die Sünde hindere

[1]) Sess. XIII. can. 5.

[2]) Trid. sess. VII. can. 6. de sacr. in gen.

Digitized by Google

den Eintritt der Gnade, sondern bloß die wohlgefällige Anhänglichkeit an dieselbe.[1])

Aus diesen Gründen also dürfte die Ansicht berechtigt sein, daß die heilige Kommunion auch zuweilen die Todsünde tilgt.

Andere Theologen jedoch, wie Alexander von Hales,[2]) Bonaventura,[3]) Major,[4]) Gerson,[5]) Biel,[6]) Lugo,[7]) Vasquez,[8]) Abelly[9]) und Oswald[10]) bestreiten, daß die heilige Kommunion in den angegebenen Fällen die Todsünde tilgt. Major meint sogar, daß derjenige, welcher ohne die heiligmachende Gnade zum Tische des Herrn geht, nicht nur die Nachlassung seiner Sünde nicht erlangt, sondern noch dazu schwer sündigt. Einige der angeführten Theologen, z. B. Lugo und Abelly, halten ihre Ansicht für bloß wahrscheinlicher.

Welches sind nun die Gründe für diese zweite Anschauung?

Die Verfechter der ersten Ansicht — so wird gesagt — berufen sich auf I. Cor. XI. 28. Nun aber erklärte gerade das Tridentinum, unter der an dieser Stelle geforderten Selbstprüfung sei die sakramentale Beicht zu verstehen. Um der Frucht der heiligen Kommunion teilhaft zu werden, genügt es nicht, bloß zu glauben, daß man gerechtfertigt sei, sondern müsse es in der That und Wahrheit sein. Objektive und nicht subjektive Reinheit erfordert die Schrift, um würdig am reinsten Tische teilzunehmen. Wie oft täuscht man sich aber nicht in der Beurteilung seines Seelenzustandes! Darum

---

[1]) De Euch. P. I. c. 8.
[2]) Qu. 41. m. 3. a 2.
[3]) L. IV. dist. 12. art. 1. qu. 2.
[4]) Dist. 9. qu. 1.
[5]) Super „Magnificat", tr. 9. p. 3. in Alph. 90. lit. G.
[6]) In IV. dist. 9. qu. 2. a. 2. c. 1.
[7]) Disp. XII. sect. 1. n. 3.
[8]) Disp. 205. c. 4.
[9]) Med. theol. P II. tr. 1. c. 4. s. 6. n. 1.
[10]) Sakramentenlehre, I., S. 480 f.

Digitized by Google

die strenge Mahnung im siebenten Kapitel der dreizehnten Sitzung des Tridentinums, vor dem Empfange der heiligen Kommunion Selbstprüfung zu halten!

Fürs zweite, so wird vorgebracht, findet sich weder in der heiligen Schrift, noch bei den Vätern, noch in der (ältern oder jüngern) kirchlichen Überlieferung irgend ein stichhaltiger Beweisgrund für die Ansicht der Gegner. Im Gegenteile lasse sich so manches aus Schrift und Überlieferung gerade für die verneinende Ansicht hervorheben. Letztere unterstütze auch der römische Katechismus (2, 4, 50).[1])

Lugo vergleicht den, der infolge eines unüberwindlichen Irrtums im Stande der Gnade zu sein glaubt, während dieses in der That nicht der Fall ist, mit einem, der es für unzweifelhaft hält, daß er gültig getauft ist, und nun die heilige Kommunion und die übrigen Sakramente empfängt, obgleich er thatsächlich des ersten und notwendigsten Sakramentes entbehrt. Ein solcher kommuniziere — sagt er — erlaubter, aber nicht in fruchtbarer Weise, es finde bei ihm ein „accessus neuter“ statt!

Zur Kritik der ersten Ansicht wird vorgebracht:

1) Allerdings entspräche es mehr der menschlichen Dürftigkeit, allerdings hätte der eucharistische Christus die Macht, die Sünden zu vergeben, wie er will, allein wo haben wir die Verheißung, daß er es in jenen Fällen thut? Man könnte ebensogut sagen, es verstoße gegen die göttliche Heiligkeit, daß der Gottmensch in einem Herzen Einkehr nimmt, in welchem noch zur Zeit des Empfanges die Todsünde ist und die Heiligkeit zerstört hat; es verstoße gegen die göttliche Gerechtigkeit, lediglich auf dem Wege der Kondonation eine Todsünde zu vergeben.

Dazu kommt, daß die heilige Eucharistie nach Art der

---

[1]) Cf. Tanner, Theol. schol. disp. V. qu. 7. dub. 1. n. 9.; Marin, Theol. spec. et mor. T. III. tr. XXI. disp. 6. sect. 3. n. 57. 58.

Digitized by Google

Speise genossen wird, daß sie den ersten Rang unter den Sakramenten der Lebendigen einnimmt, deren spezifische Gnade es ist, das Leben ähnlich der materiellen Speise zu mehren, zu nähren, nicht aber dasselbe zu spenden, mag sie auch den Quell des Lebens, das Leben κατ' ἐξοχήν in sich enthalten.

2) Es handelt sich in unserem Falle um einen Kommunikanten, der wirklich im Zustande einer schweren Sünde sich befindet. Ginge eine wahrhafte contritio voraus, die Sache läge anders. Auch wer im Notfalle, si copia desit confessoris urgente necessitate, ohne Beicht kommuniziert, obwohl er sich einer schweren Sünde bewußt ist, und es nur bis zu einer attritio bringt, der kommuniziert eben nur als attritus, aber als nicht Gerechtfertigter, und ähnlich ist es in den übrigen Fällen.

3) Die Väter heben an unzähligen Stellen die Notwendigkeit des Gnadenstandes als Bedingung zu einer fruchtreichen Kommunion hervor und zwar in den schärfsten Ausdrücken. Die citierte Stelle Cyrills wird besser auf die zukünftigen Todsünden gedeutet, von denen uns die heilige Eucharistie bewahrt (Trid. sess. XIII. cap. 2.), denn er fährt sogleich fort: „Sie hemmt nämlich, da Christus in uns bleibt, das tobende Gesetz unserer Glieder." Ebensogut kann darunter der ewige Tod verstanden sein, als dessen Gegenmittel die heilige Eucharistie so oft von den Vätern gepriesen wird.[1]) Andere Väter, wie Johannes Damascenus u. a., sprechen zwar direkt von einer Tilgung schwerer Sünden durch die heilige Eucharistie, aber nicht soferne es sich um das eucharistische Sakrament, sondern das eucharistische Opfer handelt, indem dieses eine vollkommene Reue einflößt.

4) Was die liturgischen Gebete betrifft, in welchen von Gott die Wegwaschung aller Missethaten als Wirkung der heiligen Kommunion erfleht wird, so darf man nicht übersehen, daß dieses Gebete sind, daß die hier gebrauchten Ausdrücke:

---

[1]) Vgl. zu dieser Stelle Vasquez, disp. 205.

Digitized by Google

scelera, crimina etc. nur relative sind und auch grobe läßliche Sünden bedeuten können, daß sie zumeist in der heiligen Messe gesprochen werden und so um die Tilgung der (schweren) Sünden entweder als Frucht des Meßopfers in oben angegebenem Sinne gebeten wird, oder aber um Behütung vor schweren Sünden als Wirkung der heiligen Kommunion.

5) Wie Lugo u. a. bemerken, wollte das Konzil von Trient mit den Worten: „praecipuum fructum etc.“ nur die protestantische Ansicht von einer zumeist oder ausschließlich negativen Wirkung der heiligen Kommunion verdammen. Das Konzil wollte definieren, daß die heilige Kommunion zunächst positive Wirkungen setze. Im Wortlaut liegt wohl auch das eingeschlossen, daß sie in sekundärer Weise auch Sünden tilge, — jedoch nur läßliche, wie sich z. B. aus sess. VI. cap. 11. und sess. XIII. cap. 7. ergiebt. Speciell hat sich jedoch das Konzil über unsere Frage nicht geäußert.

7) Man wende nicht ein, daß die Sünde der Gnade ein Hindernis setze, nicht aber der Sünder! Denn ein Todsünder, welcher sich seines üblen Seelenzustandes auch nicht bewußt wäre, ist kein bloß materieller, sondern ein formeller und deshalb zurechenbarer Sünder, und wer einmal ein Sünder ist, ist dieses nur infolge der Sünde, weshalb auch das Tridentinum zwischen der Entstehung und dem Bestande des Obex durchaus nicht unterscheidet. Der Sünder ist infolge seiner Sünde der Gegenstand des Zornes Gottes. Seine übernatürliche Güte ist zerstört, ob er dieses will oder nicht. Er hat in sich selbst nach Verlust der heiligmachenden Gnade den Riegel oder Obex, den nur die Beicht (resp. contritio) entfernen kann und welcher den Eintritt neuer (habitueller) Gnade ausschließt. Der Satz, daß nur die Anhänglichkeit an die Sünde dem Eintritt der göttlichen Gnade ein Hindernis bereiten soll, ist nicht oder nur in dem Sinne richtig, als dieselbe ebensogut, ja unter Umständen noch mehr als die Sünde selbst die Thüre des Herzens der göttlichen Gnade verriegeln kann; denn hört auch die Anhänglichkeit auf, so ist damit, solange noch

Digitized by Google

die aktuelle Sünde (oder die Sünde wegen der Anhänglichkeit) besteht, der Obex noch nicht entfernt.

So die Vertreter der zweiten Ansicht, welche nicht zugeben wollen, daß die heilige Kommunion zuweilen die Todsünde tilgt. Was ist nun kritisch zu sagen?

In der That machen sich gegen die von den Vertretern der ersten Ansicht angeführten Gründe gewichtige Bedenken geltend. Dieses scheint jedoch bei den Gründen, welche zur Unterstützung der zweiten Ansicht vorgebracht werden, weniger der Fall zu sein. Jedenfalls spricht die citierte Stelle des römischen Katechismus wenigstens dem Sinne nach für dieselbe. Wir selbst bekennen uns zur zweiten Ansicht, welche dahin lautet, daß die heilige Kommunion auch nicht per accidens die Todsünde tilgt. Wie Vasquez bemerkt, kann keinem Sakramente, also auch nicht der heiligen Kommunion, eine Wirksamkeit zugeteilt werden, welche sich nicht in irgend einer Weise auf die Einsetzungsgründe desselben zurückführen läßt oder aus der Natur und dem Wesen des Sakramentes, aus der heiligen Schrift, den Vätern und der kirchlichen Überlieferung erwiesen werden kann. Dies ist ohne Zweifel richtig. Zwar lehrten nun die Salmaticenser[1]) u. a., die heilige Eucharistie tilge in den genannten Fällen nicht unmittelbar ex opere operato die Todsünde, sondern vermittels einer contritio, welche die heilige Kommunion auf dem Wege der impetratio erwirkt. Allein wo haben wir hierfür eine Verheißung? Wie uns scheint, verträgt sich mit der heiligen Eucharistie, diesem Sakramente der Lebendigen im vollkommensten Sinne des Wortes, weder eine unmittelbare Verleihung der rechtfertigenden Gnade, noch eine mittelbare Vergebung der schweren Sünden durch eine vollkommene Liebe und Reue, welche erst ex occasione sacramenti in der Seele des Menschen hervorgerufen werden muß. Sie verträgt sich nicht, so sehr dieses auch in Rücksicht auf die Dürftigkeit des Menschen erwünscht wäre.

---

[1]) Curs. theol. de Euchar. disp. 13. d. 5. §. 1. n. 76.

Digitized by Google

Wir glauben deshalb mit Lugo u. a., daß in solchen Fällen ein „status medius“ oder „accessus neuter“ stattfindet, wie einen solchen auch Suarez für denjenigen angenommen hat, der in gutem Glauben, im Stande der Gnade zu sein, kommuniziert, während er thatsächlich im Stande der Todsünde sich befindet, und außerdem keine wirkliche attritio, keine wahre, übernatürliche Reue, erweckt hat. Wir sagen also: Jemand, der als Todsünder kommuniziert, also ohne vorausgehende Beicht, entweder weil er sich seiner Sünde nicht erinnert oder eine schwere Sünde für eine läßliche hält oder ohne seine Schuld ungültig absolviert wurde und auch keine contritio erweckt hat, oder der, obgleich er sich einer schweren Sünde bewußt ist, ohne Beicht im Notfalle kommuniziert und nur eine attritio erweckt hat: ein solcher macht sich durch den Empfang der heiligen Kommunion zwar keiner neuen Sünde und keines Sakrilegiums schuldig, er empfängt aber auch keine Gnade.

Wir leugnen nicht die Möglichkeit, daß die göttliche Barmherzigkeit für einen solchen Menschen, der bona fide und mit Erweckung einer unvollkommenen Reue kommuniziert, oder der in genanntem Notfalle konsekrieren muß, auf eine andere Weise sorgen kann, um denselben der Früchte der heiligen Kommunion teilhaftig zu machen. Die Rücksicht auf das allerheiligste Sakrament selbst läßt dieses vielleicht sogar als wahrscheinlich erscheinen. Gott kann unstreitig einem solchen noch vor dem Empfange der heiligen Kommunion die Gnade der contritio verleihen. Aber als sakramentale Wirkung der heiligen Kommunion können wir in diesem Falle den Erlaß der schweren Sünde infolge der vor dem Genusse der heiligen Eucharistie erweckten contritio nie und nimmer betrachten.

Digitized by Google

§. 21.

Tilgung der läßlichen Sünden durch die heilige Kommunion.

Daß durch die heilige Kommunion läßliche Sünden getilgt werden, haben Väter und Liturgien an vielen Stellen klar und bestimmt ausgesprochen. Den Vätern ist die heilige Eucharistie die „tägliche Arznei, von der wir uns nicht wegen geringer Sünden fern halten dürfen“;[1]) das „Heilmittel gegen die kleineren Wunden, die wir im Kampfe mit dem Satan, der Welt und unserem Fleische aus Nachlässigkeit, Unwissenheit und Übereilung, Überraschung und Vergeßlichkeit empfangen“;[2]) das „Reinigungsmittel, welches uns von den Schmutzflecken säubert, wie man unlauteres Gold in der ausscheidenden Verbrennung reinigt“;[3]) der „Wein mit der Milch zur Vergebung der Sünden“; der „Wein des Weinstockes, der die Welt von ihren Sünden rein wäscht und die Unreinen heiliget“; endlich „der Kelch, aus dem der Gläubige mit dem Freudenöl der Vergebung gesalbt wird“, und den zu trinken uns die Väter einladen, weil „er die Vergebung der Sünden ist“.[4])

Die gleichen Gedanken sprechen an unzähligen Stellen die Liturgien aus, besonders die syrische Liturgie des heiligen Jakobus, in welcher der Priester bei Austeilung der heiligen Kommunion spricht: „Der Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi wird Dir gegeben zur Verzeihung der Vergehungen und Vergebung der Sünden in beiden Weltaltern

---

[1]) August., Ep. LIII. c. 3.

[2]) Cassian., Collect. XXII. c. 7.

[3]) Joh. Dam., De fid. orth. l. IV. 13.

[4]) Ambr., In Ps. 118. n 28.; in lib. de Bened. Patriarch. c. 10. n. 39. Cf. Cyprian., Ep. LXIII. (M. s. l. IV. p. 383 A) u. a.

Digitized by Google

(in utroque saeculo)."[1]) Ganz ähnliches findet sich in allen übrigen Liturgien.[2])

In der römischen Meßliturgie betet der Priester vor der heiligen Kommunion: „Perceptio corporis tui . . . pro tua pietate prosit mihi ad medelam percipiendam," und etwas früher: „libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis." Dieselbe Bitte findet sich in unzähligen Postkommunionen des römischen Missale wieder.

Wie die Väter und Liturgien haben auch die Theologen der späteren Zeit, sowie die Päpste[3]) und das Tridentinum geglaubt und gelehrt, daß die heilige Kommunion läßliche Sünden tilgt. Wir gedenken nicht, hier die diesbezüglichen Stellen der Theologen des früheren und späteren Mittelalters in extenso anzuführen. Wir erinnern nur, daß Eugen IV. im Decretum pro Armenis den Ausdruck: „Reparando" in diesem Sinne gebraucht; das Tridentinum die heilige Eucharistie: „antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis" nennt,[4]) wobei es unter den täglichen Sünden die läßlichen versteht,[5]) und der römische Katechismus sagt: „Durch die Eucharistie werden die läßlichen Sünden nachgelassen".[6])

Wie berechtigt ist demnach das Wort, welches der Priester vor Austeilung der heiligen Kommunion spricht: „Sehet an das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt die Sünden der Welt!"

Schwieriger gestaltet sich die Frage, inwiefern die heilige Kommunion oder überhaupt die Sakramente der Leben-

---

[1]) Renaudot, T. II. p. 42.; cf. p. 41.

[2]) Vgl. Lit. des heiligen Jakobus bei Asseman., Cod. lit. IV. 2. pp. 57, 59, 60.; Koptische Lit. des heiligen Basilius, ibid. T. I. p. 24.; Lit. des heiligen Chrysostomus bei Goar, Euchol. p. 66 sq. etc.

[3]) Vgl. z. B. Innocenz III., de myst. miss. IV. 44.

[4]) Sess. XIII. cap. 2.

[5]) Cf. sess. VI. c. 11.

[6]) 2, 4, 52.

Digitized by Google

digen die läßlichen Sünden tilgen. Ein Zweifaches ist denkbar: 1) daß sie dieselben unmittelbar ex opere operato aufheben, und zwar in einer für das Subjekt wirksamen Weise, wenn wenigstens keine aktuelle Neigung (actualis affectus, complacentia) zu denselben vorhanden ist; 2) daß sie dieselben nur mittelbar tilgen, wenn eine aktuelle Reue, wenigstens eine unvollkommene vorhanden ist; mit anderen Worten: daß sie ex opere operato nur eine Gnade hervorrufen, welche mit hinzukommender menschlicher Freiheit einen Akt der Reue hervorbringt.

Hören wir die Gründe für die eine wie für die andere Ansicht!

Die Äußerungen der Väter in diesem Betreffe — so wird von den Vertretern der ersten Ansicht gesagt — sprechen für eine direkte Tilgung der läßlichen Sünden. Die Väter sagen nicht, daß die heilige Kommunion ein Mittel zur Sündenvergebung werden könne, sie sagen vielmehr, daß sie ein solches sei, und Ambrosius u. a. nennen sie geradezu die „remissio peccatorum." Auch einzelne Stellen in den Liturgien, in Schriften der späteren Zeit,[1]) sodann eine Stelle in dem bereits öfters citierten Buche de myst. miss. des Papstes Innocenz III. sollen die Annahme einer direkten Tilgung der läßlichen Sünden durch die heilige Kommunion begünstigen, entschieden auch das Tridentinum und der römische Katechismus, welcher jedoch beifügt, dieses gelte nur von jenen Sünden, durch deren Empfindung und Lust sich die Seele nicht fortreißen lasse.

Suarez fordert deshalb zur Tilgung der läßlichen Sünden durch die Kommunion keine so große und so geartete Dis-

[1]) Vgl. eine Stelle in einem Traktate des 9. Jahrhunderts: „Darum tilgt der gläubige Empfang seines Fleisches die Sünden; denn groß ist die Majestät und groß die Macht des Blutes Christi, weil es uns gelöst die Hände des Teufels und verkauft von der Hand des Feindes." (Bach, Dogmengeschichte d. Mittelalt., I. S 205.)

Digitized by Google

position, wie sie an und für sich zur Tilgung der läßlichen Sünden notwendig sei, also keine aktuelle Reue. Zweck und Vollkommenheit der heiligen Eucharistie — sagt er — verlangen vielmehr an sich und direkt einen solchen Erfolg, nur dürfe der Empfänger keine Neigung zu diesen läßlichen Sünden haben.[1]) Ähnlich urteilen Lugo,[2]) Gonet[3]) u. a.

Eine nur indirekte Tilgung der läßlichen Sünden durch die heilige Eucharistie nehmen hingegen folgende an: Thomas von Aquin,[4]) Bonaventura,[5]) Sardagna,[6]) die Salmanticenser,[7]) Tournely,[8]) u. a. Der Aquinate unterscheidet das Sakrament selbst und die Gnade (res) des Sakramentes. Das Sakrament, so führt er aus, ist wahrhaft eine Speise. Wie aber die materielle Speise naturnotwendig das ersetzt, was der Körper täglich an Säften verliert, ebenso ersetzt die heilige Kommunion, was unsere geistige Natur durch läßliche Sünden täglich an Liebesglut (fervor caritatis) verliert. Die Gnade (res) des Sakramentes aber ist die Liebe (sowohl habituelle als aktuelle). Diese wird durch das Sakrament in uns entzündet und durch diese werden — wie er weiter sagt — die läßlichen Sünden getilgt. Der heilige Thomas nimmt also nur eine indirekte Nachlassung der läßlichen Sünden durch die heilige Kommunion an, konform seiner auch an anderen

---

[1]) Disp. LXIII. sect. 10.

[2]) De poen. disp. 9. n. 46.

[3]) Disp. 8. a. 1. n. 7.

[4]) S. th. III. qu. 79. a. 4.

[5]) IV. dist. 12. p. 2. a. 1. qu. 3. Nr. 69 sagt er: „Ex hoc, quod reddit caritatem magis ignitam, adjuvat ad consumendam peccati venialis rubiginem."

[6]) De effect. Euchar. a. 4. contr. 1.: „Per fervorem charitatis, qui causatur per actualia auxilia ex opere operato hujus sacramenti collata."

[7]) Tr. 15. disp. 8. dub. 2. und tr. 23. disp. 10. dub. 1. §. 6. Cf. Schwetz, Theol. dogm. cath., v. III. tr. 3. a. 3. §. 69. n. 4.

[8]) Tract. de Euchar. P. I. c. 8. concl. 3.

Digitized by Google

Stellen[1]) ausgesprochenen Ansicht, daß die läßlichen Sünden niemals getilgt werden außer durch einen implicite oder explicite vorhandenen Akt der Reue.

Den Vertretern der ersten Ansicht wird von dieser Seite bemerkt, daß sie sich ganz mit Unrecht auf Väter und Tridentinum berufen. Denn diese sagen nur, daß durch die heilige Kommunion die läßlichen Sünden getilgt werden, ohne sich über die Art und Weise der Tilgung auszusprechen. Jedenfalls begünstige Johannes Damascenus die zweite Ansicht, wenn er die heilige Eucharistie „göttliche Glühkohle" nennt, „welche in Verbindung mit dem Feuer des Verlangens unsere läßlichen Sünden verbrenne."[2]) Zu Gunsten dieser zweiten Ansicht könnten ferners auch sämtliche Liturgien angezogen werden, in denen flehentlich gebeten wird, es möchte durch die heilige Kommunion uns Verzeihung der (läßlichen) Sünden werden. Sodann viele Postkommunionen, endlich auch die Analogie mit dem Meßopfer, welches ja gleichfalls nach der sententia communis nur mittelbar die läßlichen Sünden tilgt.[3]) Es sei undenkbar, daß die läßlichen Sünden ohne Schmerz und Reue über sie, ohne alles Mitwissen des Menschen nachgelassen werden. Zur Nachlassung einer jeden Sünde sei doch irgend eine Änderung des Willens erforderlich; an sich tilge die heiligmachende Gnade weder physice noch moraliter eine Sünde. Tournely fordert zur Nachlassung der läßlichen Sünde durch die heilige Kommunion geradezu eine wenigstens virtuelle Kontritio, giebt jedoch als möglich zu, daß kraft der heiligen Kommunion die Attritio zur Kontritio gesteigert und so die läßlichen Sünden getilgt werden. Wenn also z. B. die Väter der heiligen Kommunion die Wirkung der Nachlassung der läßlichen Sünden zuschreiben, so sei

---

[1]) S. th. III. qu. 86. a. 2.; qu. 87. a. 2. ad 2.

[2]) De fid. orth. l. IV. c. 13. (M. s. g. XCIV. p. 1149 B.)

[3]) Dagegen nur Gregor von Val., De miss. sacrif. l. I. c. 5 und Melch. Cano, De loc. theol. l. 12. c. 12.

Digitized by Google

darunter zu verstehen, dieselbe verleihe ex opere operato nur aktuelle Gnaden, welche jedoch ihrerseits wieder die Liebesglut, den fervor caritatis entflammen, durch welchen sodann die läßlichen Sünden in bezeichneter Weise getilgt werden.

Zur Kritik dieser beiden Ansichten bemerken wir folgendes: Vor allem dürfte Tournely mit seiner Forderung zu weit gegangen sein. Doch dürfte das gewiß sein, daß die Vertreter der zweiten Ansicht näher auf die eigentliche Schwierigkeit eingegangen sind, nämlich auf die Frage, was zur Nachlassung läßlichen Sünden gehöre. Sie sagten, zur Nachlassung der läßlichen Sünden gehöre, daß sie der Mensch durch einen vorhergehenden Akt der Reue retraktiere. Keine Sünde werde durch eine bloß äußerliche Kondonation von seiten Gottes getilgt, wie es bei den Sündenstrafen der Fall ist. Eine direkte Nachlassung der läßlichen Sünden erschien ihnen deshalb so unbegründet und unwahrscheinlich, als dieses beim heiligen Meßopfer der Fall ist.

Wir kommen dem Kernpunkte der Frage und damit der Lösung derselben am nächsten, wenn wir die Natur und das Wesen der läßlichen Sünde in Hinsicht auf ihre Folgen zu bestimmen versuchen. Die Theologen sagen, die läßlichen Sünden seien nicht direkt eine Verminderung der göttlichen Liebe, wohl aber seien sie dieses indirekt als Disposition zur Zerstörung der Liebe Gottes. Sie mindern die Liebesglut des Menschen und sofern diese hinwieder Disposition zur caritas sei, auch letztere selbst; ja sie nehmen den fervor caritatis unter Umständen völlig hinweg. Mit anderen Worten: durch die läßlichen Sünden werden die heiligmachende Gnade und die eingegossenen Tugenden zwar nicht in sich selbst vermindert, allein durch Einführung von Hindernissen in ihrer Bethätigung erschwert. Die Habilität zu ihrem fertigen und prompten Gebrauche, d. i. der fervor caritatis, wird durch sie vermindert. Indem nun die heilige Kommunion nach Ansicht der Theologen diese Hindernisse hinwegräumt (vergl. Bonaventura, der gerade in diesen Hindernissen das Wesen

Digitized by Google

der läßlichen Sünde findet) und so den ursprünglichen fervor caritatis wieder herstellt,[1]) findet doch mehr oder minder damit, wie es scheint, auch eine direkte Nachlassung der läßlichen Sünden durch die heilige Kommunion statt.[2])

Für eine direkte Nachlassung der läßlichen Sünden, falls der Kommunikant keine aktuelle Zuneigung zu denselben hat, werden, wie wir glauben, auch die so bestimmten Äußerungen der Väter, dann des Tridentinums und des römischen Katechismus mit Recht angezogen. Die Liturgien bieten jedoch weder für die eine noch für die andere Ansicht sichere Anhaltspunkte. Eine volle Gewißheit über diese Frage läßt sich kaum gewinnen. Wir entscheiden uns lieber für die erste Ansicht, weil sie uns, wie gesagt, den Aussprüchen der Väter und des Tridentinums, sodann auch dem Wesen und der Gnadenfülle des eucharistischen Sakramentes, sowie der Dürftigkeit des Menschen eher zu entsprechen scheint.

§. 22.

Tilgung der Sündenstrafen durch die heilige Kommunion.

Die Sündenstrafen bilden ein integrierendes Moment im Begriffe der schweren wie leichten Sünde, insofern eine jede von ihnen auch ihre Strafe zur Folge hat, jedoch so, daß mit der Sünde nicht auch die Sündenstrafe aufgehoben wird. Unmittelbar und direkt, auf dem Wege der Kondonation, werden die Sündenstrafen nur durch die heilige Messe getilgt und zwar auf Grund ihrer satisfaktorischen Kraft. Dies ist bei der heiligen Kommnnion, obwohl sie die Frucht des

---

[1]) Vgl. Franzelin (Tr. de Euchar. th. XVII. p. 280.): „Scilicet supposita dispositione, quae sit sufficiens ad tollendum obicem perfectionem charitatis impedientem, non tamen sufficiens ex sese ad ipsam remissionem venialium."

[2]) Vgl. Cat. Rom. 2, 4, 52.

Digitized by Google

Meßopfers ist, keineswegs der Fall. Ihre nächste Bestimmung ist nicht, satisfaktorisch zu wirken, sondern nach Art der Speise zu ernähren. So sagen die Theologen ohne Ausnahme.[1]) Auch hindern die Sündenstrafen die primären Wirkungen der heiligen Kommunion nicht, und deshalb lehren die Theologen insgesamt, daß die heilige Kommunion nicht direkt, sondern nur indirekt ex opere operantis die Sündenstrafen tilge, auf Grund des durch sie verliehenen fervor caritatis, welcher die Gläubigen zum Gebete und zu anderen satisfaktorischen Werken entflamme.

So sagt der heilige Thomas, die heilige Kommunion sei zur geistigen Nahrung und dadurch zur Vereinigung mit Christus und seinen Gliedern angeordnet, ähnlich wie sich die Nahrung mit dem Genährten verbindet. Weil jedoch diese Einigung eine mystische sei und vermittels der Liebe geschehe, durch deren Glut man Nachlassung nicht nur der Schuld, sondern auch der Strafe erreiche, so könne man gleichsam per concomitantiam auch die Nachlassung der Sündenstrafe als Wirkung der heiligen Kommunion ansetzen, jedoch nicht die Nachlassung der ganzen Sündenstrafe, sondern einer nach Maß der Andachts- und Liebesglut verschieden großen.[2]) Ähnlich sprechen sich Henriquez, Gregor von Valentia, Suarez[3]) u. a. aus. Als Gründe für diese Ansicht giebt Suarez mit den übrigen Theologen an: Für eine direkte Tilgung der Sündenstrafen durch die heilige Kommunion läßt sich ein stichhaltiger Grund weder aus der heiligen Schrift, noch aus der Überlieferung und Kirchenlehre anführen; eine solche liege auch nicht im Wesen der Vermehrung der heiligmachenden Gnade begründet, auch nicht im Zwecke des eucharistischen Sakramentes, überhaupt besteht keinerlei Notwendigkeit hierfür.

---

[1]) Vgl. Thom., S. th. III. qu. 79. a. 5.; Henriquez, l. 8. c. 15. n. 5.; Greg. Valent., disp. 6. qu. 7. a. 1. concl. 2. u. a.

[2]) S. th. III. qu. 79. a. 5.

[3]) Disp. LXIII. s. X. n. 3.

Digitized by Google

Die Größe der indirekt nachzulassenden Sündenstrafen richtet sich nach dem Grade der aktualen Andacht des Empfängers, ganz wie beim heiligen Meßopfer, nur daß hier die Nachlassung ex opere operato erfolgt.[1])

Wichtig besonders für die Praxis dürfte folgendes sein: Kann die heilige Kommunion auch anderen Personen als den Empfängern nützen? Und in welcher Weise?

Die Antwort lautet: Ja, die heilige Kommunion kann auch dritten Personen nützen.[2]) Sie kann dieses aber nicht ex opere operato, sondern nur per modum impetrationis den Lebendigen und per modum suffragii den Verstorbenen.[3])

In einem doppelten Sinne kann von einer Aufopferung („Verrichtung") der heiligen Kommunion die Rede sein:

1) Wir können kommunizieren in der Absicht, hierdurch von Gott eine besondere leibliche oder geistige Wohlthat für den Nächsten zu erbitten (de congruo zu verdienen). Mit anderen Worten: wir können mit der Intention kommunizieren, Gott wolle in Ansehung des guten Werkes, welches wir durch die heilige Kommunion verrichten, anderen Gnade verleihen. In diesem Sinne redet man auch von einer (fürbittweisen) Aufopferung des Gebetes, der Werke der Abtötung u. s. w. Hier besteht keine weitere Schwierigkeit.

2) Wir können aber auch mit der Intention kommunizieren, Gott wolle auf Grund des satisfaktorischen Wertes,

---

[1]) Cf. Thom. l. c.

[2]) Vgl. Suarez, De sacram. disp. LXIII. s. 10. in fine. Tournely, Tr. de Euchar. P. I. c. 7. concl. 6.; Billuart, Tract. de almo Euchar. sacram. diss. 6. a. 6.; Hautinus, Sacram. amor. euchar. L. II. p. 487 sqq. Eine Abhandlung über diese Frage von Merkle findet sich im Past. Bl. f. d. Diöcese Augsburg, 1863, Nr. 42 und 43.

[3]) In diesem Sinne heißt es z. B. in der mozarab. Lit. (Migne, s. l. LXXXV. p. 119): „Sancta sanctis et incorporatio D. N. J. Chr. . . . defunctis fidelibus prestetur ad requiem." Cf. p. 562.

Digitized by Google

welcher dem Akte einer würdigen Kommunion zukommt, dieses Werk der Genugthuung anderen zuwenden, ihnen ihre zeitlichen Sündenstrafen gnädig mildern und nachlassen.

Selbstverständlich handelt es sich hier nicht um die Applikation von solchen sakramentalen Früchten der heiligen Kommunion, welche rein verdienstliche und rein persönliche, darum auch unübertragbare sind. Die meritorischen Früchte der heiligen Kommunion können einzig und allein dem Kommunikanten selbst zukommen. Dieses ist jedoch bei den satisfaktorischen Früchten derselben nicht der Fall. Nur der Gebrauch der Aufopferung der heiligen Kommunion in dem falschen Sinne aufgefaßt, daß es sich um Zuwendung von anderen als satisfaktorischen Früchten der heiligen Kommunion handle, kann mit Recht als ein den Anordnungen Christi, der kirchlichen Lehre und der Vernunft widersprechender aufgefaßt werden, und ist die Verurteilung derselben durch Natalis Alexander berechtigt. [1])

Wenn letztgenannter Theologe weiter bemerkt: „Nur indirekt könne die heilige Kommunion auch anderen nützlich werden, indem nämlich das allerheiligste Sakrament die Gnade und heilige Liebe vermehre, und darum die Gebete, welche man am Kommuniontage verrichte, sowie andere satisfaktorische Werke: Fasten, Almosen ꝛc. auf Grund der vorausgegangenen Kommunion eine besondere Kraft haben, für uns selbst und andere Gnaden zu erbitten," — so scheint hier nicht mehr von einer Aufopferung der heiligen Kommunion die Rede zu sein. Die heilige Kommunion selbst ist ja ein vorzüglicher Akt der Gottesverehrung, ein Tugendakt, ein gutes Werk, und deshalb satisfaktorisch. Sofern sie nun als Akt eine satisfaktorische Bedeutung hat, wie jedes gute Werk des Menschen im gegenwärtigen Zustande ein opus laboriosum ist, [2]) können wir dieselbe, wie nach der Lehre des römischen Katechismus und

---

[1]) Theol. dogm. et moral. l. 2. de sacr. Euch. c. 3. s. 1.

[2]) Cf. Lig., l. VI. tr. 4. de poenit. n. 514.

Digitized by Google

der ganzen katholischen Schule alle Werke der Genugthuung, auch Lebenden und Verstorbenen fürbittweise aufopfern.

Ohne Zweifel hat diese Art der Fürbitte und sohin besagter Gebrauch, im angegebenen Sinne verstanden, eine viel größere Kraft als das mündliche Bittgebet schlechthin. Bonaventura sagt, die heilige Kommunion sei eines der wirksamsten Mittel, den armen Seelen zur Seligkeit zu verhelfen. Auch sonst hat der vielfach (besonders in religiösen Vereinen) übliche Gebrauch, die heilige Kommunion für andere — Lebende und Verstorbene — aufzuopfern (zu „verrichten"), niemals von der Kirche eine Mißbilligung gefunden. Im Gegenteil wird derselbe mit Wissen und Willen der Hirten der Kirche geübt und ist auch von den Seelsorgern zu empfehlen, weil sich hier mit dem Sakramente der Liebe, mit dem „Zeichen der Eintracht, dem Bande der Liebe" (Trid. sess. XIII. cap. 8) die werkthätige Nächstenliebe in schönster Harmonie verbindet.[1])

§. 23.

Bewahrung vor zukünftigen Sünden durch die heilige Kommunion.

Es ist eine in Schrift und Überlieferung begründete Lehre, daß die heilige Kommunion prophylaktische Kraft hat, d. h. uns vor zukünftigen Sünden bewahrt. Diese Wirkung der heiligen Kommunion ist eigentlich nur eine Konsequenz des voraus Entwickelten. Wenn wir nach Joh. VI. die Verheißung haben, daß „wir durch die heilige Kommunion in Christus bleiben und er in uns", liegt darin auch obiges schon eingeschlossen,[2]) und wenn es heißt, daß wir, wenn wir Christi Fleisch essen und sein Blut trinken, das Leben haben und am jüngsten

[1]) Über die „Sühnungskommunion" s. Schneider, Die Ablässe, 7. Aufl., S. 490 f.

[2]) Cf. Ps. V. 6.; II. Cor. VI. 14. sq.

Digitized by Google

Tage von ihm auferweckt werden, so ist damit schon gesagt, daß wir auch vor zukünftigen Sünden bewahrt bleiben, die uns von Christus trennen, das übernatürliche Leben und die Hoffnung auf eine glorreiche, herrliche Auferstehung nehmen.

Im nachfolgenden wollen wir die Gesichtspunkte in Betracht ziehen, nach welchen die heilige Kommunion als Präservativmittel für die Zukunft erscheint. Aus den so mannigfachen Beziehungen[1]) wollen wir hier nur die hauptsächlichsten hervorheben.

Die heilige Kommunion gewährt uns vor allem den festesten Schutz gegen alle Versuchungen des Satans.[2]) Dies sprechen die Väter an unzähligen Stellen aus. Origenes nennt sie die „Athletenkost, derer wir im Kampfe gegen den Satan wohl bedürfen";[3]) Cyprian den „Schutz gegen den Feind";[4]) Cyrill von Jerusalem preist sie als den „Tisch, den der Herr ihm bereitet vor seinem Angesicht denen gegenüber, die ihn quälen (Ps. XXII. 5);[5]) Firmicus Maternus[6]) und Gaudentius als „Mittel gegen das Gift des Teufels." Chrysostomus sagt: „Wie feuerschnaubende Löwen gehen wir von diesem Tische weg, furchtbar den Teufeln!"[7]) Derselbe findet einen Typus der Eucharistie im Blute des Lammes, mit dem die Israeliten die Thürpfosten ihrer Häuser bestrichen, auf daß der Würgengel vorüberginge.[8]) Hierher gehört auch

---

[1]) Cf. Ysambert, ad qu. 79. disp. 1. a. 6.

[2]) Cf. Marc. I. 24.; Ps. V. 6.; XXII. 5.; LXVII. 2. 3. 4.; II. Cor. VI. 14. 15.

[3]) De orat. Dom. c. 27. (M. s. g. XI. p. 512.)

[4]) Ep. LIV. enthält mehrere hierher bezügliche Stellen (vgl. Mauriner Ausg., S 171 ff.)

[5]) Cat. myst. IV. n. 7. (M. s. g. XXXIII. p. 1101.)

[6]) De error. prof. relig. libell. c. 32. (M. s. l. XII. p. 1030 B)

[7]) Hom. 45. in Joan. (Mailänd. Ausg. Collectio sel. etc. hom. 46. p. 292).

[8]) Hom. 81. ad popul. Antioch. Cf. hom. 46. in Joan. (M. s. g. LIX. p. 261): „Hic sanguis digne acceptus daemones

Digitized by Google

der Rat mancher Väter, sowie die Praxis der alten Kirche, den Energumenen die heilige Kommunion zu reichen.

In gleicher Weise finden wir die heilige Kommunion in mehreren Liturgien,[1]) auch in der römischen Meßliturgie[2]) als Schutzmittel gegen die Anfechtungen der Hölle gepriesen.

Dem gleichen Gedanken hat auch die spätere kirchliche Überlieferung in den mannigfachsten Formen Ausdruck verliehen. Im neunten Jahrhundert ein Algerus[3]); im zwölften Jahrhundert ist es Bischof Petrus, der das schöne Wort an die Ordensleute richtet: „Durch die Verpflichtung des Gelübdes müssen wir dem Teufel widersagen und deshalb kommunizieren.“[4]) Besonders preisen die Mystiker die heilige Kommunion in diesem Sinne wie die Theologen überhaupt, welche alle in ihrer Weise, doch insgesamt in großartigen Zügen die Ansicht der Väter entwickeln, verfechten, mit neuen Beweisen und in ihrer Zeit vorgekommenen wunderbaren Thatsachen bestärken.[5])

Als bestes Schutzmittel gegen den in letzter Stunde am meisten anstürmenden Satan empfängt der Sterbende die heilige Wegzehrung. Der von unreinen Versuchungen Geplagte

---

procul pellit, angelos ad nos advocat ipsumque Angelorum dominum. Daemones quippe fugiunt, ubi vident sanguinem dominicum, accurrent autem angeli.“ Ambros., serm. 8. in Ps. CXVIII. n. 48. u. a. Cf. Lugo, De Sacram. Euchar. disp. XII. s. 4. n. 85.

[1]) Vgl. Const. apost. VIII. 12. Griech. Präsanktifikaten-Lit. bei Goar, Euchol. p. 167, u. a.

[2]) „Libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem ... ab ... universis malis.“ Cf. Postkommunionen in miss. fer. II. post Pentec.; in fest. Invent. Cruc. (3. Maj.). Rit. Rom., De SS. Euchar. Sacram. Tit. IV. cap. 4. n. 16.

[3]) De sacram. Euchar. c. 16.

[4]) Tract. de discipl. claustr. (Auch in der Traditio eucharistica II. p. 295.)

[5]) Cf. Thom., S. th. III. qu. 79. a. 6.; Tournely a. a. O. c. 8. concl. 4.; Lugo l. c. sect. 4. n. 85.; Bonaventura in IV. S. Dist 12. n. 69. Vgl. auch das schöne Gebet des heiligen Ignatius: „Anima Christi, sanctifica me“ etc.

Digitized by Google

wird durch öfteren Empfang der heiligen Kommunion wunderbare Kraft und Stärke finden.

Die heilige Kommunion *mindert* sodann die (geistige wie sinnliche) *Begierlichkeit*. Wir gedenken hier noch nicht zu zeigen, *inwiefern* sie dieses vermag, wir möchten nur vorläufig die Thatsache konstatieren. Was *Cyrill von Alexandrien* an mehreren Stellen ausgesprochen hat: „Die heilige Kommunion hemmt das tobende Gesetz des Fleisches in unseren Gliedern",[1]) findet sich dem Sinne nach bei allen übrigen Vätern und den gesamten Liturgien — die römische Kirche hat *dieselben* Worte sogar ins Brevier des Fronleichnamsfestes aufgenommen[2]) — und ist eine tiefgehende Überzeugung der gesamten mittelalterlichen und späteren Theologie. Es ist ja natürlich, daß das jungfräuliche Fleisch des Sohnes der Jungfrau in uns jungfräulichen Sinne erzeugt. Und mildert so die heilige Kommunion den Reiz der Begierlichkeit des Geistes und Fleisches, so bewahrt sie hierdurch auch vor zukünftigen Sünden, denn wo weniger Reiz, da ist weniger Anlaß für Versuchung und Fall. Sie *erleuchtet* die Augen unserer Erkenntnis, wie einst den Jüngern zu Emmaus die leiblichen Augen, um die Versuchung leichter zu erkennen. Sie erhöht durch Vermehrung der habituellen Gnade das Leben der Seele. Wo aber höhere geistige Kraft, da ist weniger Gefahr, bei vorkommender Versuchung zu unterliegen. Sie verleiht uns aber auch aktuelle Gnaden, um die Versuchung zu überwinden, doch andererseits auch um Gutes zu üben, überhaupt unseren Sinn vom Irdischen ab- und zum Himmlischen hinzuwenden.

Hier tritt auch die Bedeutung der heiligen Eucharistie als *Erinnerung an das Leiden Christi* klar hervor. Wie die Erinnerung an eine sterbende Mutter und an die Worte, die sie sterbend gesprochen und als schönstes Testament hinterlassen hat, in der Regel für das Kind einen nicht unbedeutenten Be-

---

[1]) In Joan. VI. 57. (M. s. g. LXXIII. p. 586 A.)

[2]) Lect. IX. in Oct. Solenn. Corp. Chr.

Digitized by Google

weggrund bilden, vom Bösen sich zu enthalten und auf dem guten Wege zu wandeln: so ist die heilige Eucharistie, weil die beste Erinnerung an Christi Liebe, Leiden und Tod[1]), als welche sie die Väter[2]) und kirchlichen Theologen[3]) stets gefeiert haben, ein treffliches Mittel, uns vor Sünden zu bewahren.

So hat also die heilige Kommunion nach mannigfachen Beziehungen hin prophylaktische Kraft. Mit Recht nennt deshalb das Tridentinum die heilige Eucharistie „antidotum, quo a peccatis mortalibus praeservemur“ (sess. XIII. cap. 2.). Und der römische Katechismus sagt (2, 4, 53): „In diesem Geheimnisse ist überdies noch die Kraft, uns von Fehlern rein und unversehrt und vor dem Angriffe der Versuchungen unangetastet zu erhalten und die Seele wie durch ein göttliches Heilmittel zum voraus zu rüsten, damit sie durch das Gift einer todbringenden Leidenschaft nicht leicht angesteckt und verdorben werden kann.“

Wie sich von selbst versteht, bewahrt uns die heilige Kommunion nicht unfehlbar vor Sünden.[4]) Mag sie auch noch so oft wiederholt werden, nie hebt sie die Freiheit des Menschen auf, nie ertötet sie die Begierlichkeit ganz, nie macht sie die Versuchungen unmöglich. Indes macht (nach den Aussprüchen der Heiligen) der häufige, würdige Empfang einen tiefen Fall des Menschen wenigstens unwahrscheinlich. „Frequenter et devote communicantes videmus labi rarius, imo saepe ab omni mortali lapsu praeservari“, bemerkt Schouppe.[5])

---

[1]) Luc. XXII. 19.; I. Cor. XI. 24.

[2]) Just. Mart., Dialog. cum Tryph. Jud. n. 41. (M. s. g. VI. p. 564 sq.; Cyprian, Ep. LXIII.; Ambros., Expos. in Ps. CXVIII. u. a.

[3]) Thom., S. th. III. qu. 74. a. 1. Im „Adoro“: „O memoriale mortis Domini“; Innocent. III., De sacr. alt. myst. IV. c. 43.

[4]) Cf. Thom. III. qu. 79. a. 6. ad 1.; Tournely l. c.

[5]) Elementa theol. dogm. Tr. XIII. P. I. c. 3. n. 253. Vgl. Henriquez, Summ. theol. mor. T. I. l. VIII. c. 35. n. 3.; Ysambert, ad qu. 79 disp. 1. a. 1. u. a.

Digitized by Google

Ebenso wird sich der Grad dieser Wirkung nach dem Maße der Vervollkommnung des inneren Gnaden- und Tugendlebens, sowie der Verminderung der Versuchlichkeit durch die heilige Kommunion richten, und je nach dem verschiedenen Maße der Disposition des einzelnen und seiner Mitwirkung mit der Gnade ein verschiedener sein. Wenn die heilige Kommunion diese Wirkung oft gar nicht hat, so liegt der Grund außerhalb derselben.[1])

---

[1]) Vgl. Turrecremata, Tract. de Euch. c. 12.; Ludov. de Ponte, l. II. c 1. Aphor. n. 7.; Joan. Marin, Theol. spec. et mor. T. III. tr. XXI. disp. 6. s. 4. n. 79. („Nostrum est, si non experimur, sed sui est, ut misereatur nostri"); Lancicius Nic., opusc. XIV. c. 13. 14.; Probst, Verwaltung der Eucharistie als Sakrament, §. 52, S. 126 f..

Digitized by Google

Dritter Teil.

Heiligende Wirkungen der heil. Kommunion.

§. 24.

Die mehrende Kraft der heiligen Eucharistie.

Die gemeinsame Gnade aller Sakramente, also auch des eucharistischen Sakramentes, ist die heiligmachende Gnade. Da die heilige Eucharistie, wie sich gezeigt hat, nicht die Todsünde erläßt, also die erste Gnade nicht verleiht, so vermehrt und nährt sie nur dieselbe (als eine der Seele inhärierende, habituelle, geschaffene Qualität.[1]) Sie verleiht die zweite Gnade, ist ein Sakrament der Lebendigen (Joh. VI. 52. 54. 57. etc.).

Im Sinne der Vermehrung und Nährung der heiligmachenden Gnade wurde schon das Wort „εὐχαριστία" von den Theologen, auch älteren, aufgefaßt und gebraucht.

Die Väter schrieben der heiligen Kommunion durchweg eine heiligende Kraft zu und nannten sie im Anschluß an

[1]) Trid. sess. VI. can. 11.

Digitized by Google

Joh. VI. das lebenspendende Sakrament, das lebenspendende Fleisch (σὰρξ ζωοποίος).[1]) Dies war in gleicher Weise bei den Liturgien der Fall.[2])

Ebenso bezeugte die spätere kirchliche Überlieferung die mehrende Kraft der heiligen Kommunion. Thomas von Aquin beweist dieselbe nach vier von Suarez gebilligten Gesichtspunkten.[3])

Hingegen behauptete Alexander von Hales, durch die heilige Kommunion trete eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade in Bezug auf ihre Wesenheit nicht ein, sondern nur eine Vermehrung derselben in Bezug auf ihre Stärke und Dauerhaftigkeit, auf daß der Mensch nicht so leicht den Versuchungen unterliege.[4]) In ähnlicher Weise sagte Bonaventura, wir werden durch die heilige Kommunion mit Gott mehr und mehr vereinigt, aber nicht durch die Vermehrung der Liebe nach ihrer Wesenheit, sondern auf Grund eines größeren fervor caritatis, zu welchem wir gegen die läßlichen Sünden angeregt werden, sowie durch aktuelle Gnadenhilfen, welche uns die heilige Kommunion verleiht.[5])

---

[1]) An vielen Stellen bei Cyprian, Ambrosius (z. B. Expos. in Ps. CXVIII. n. 28.), Gregor von Nyssa, Cyrill v. A. (l. IV. in Joan. zu c. VI. 54. sqq.; hom. 10. in myst. coen.), Makarius (M. s. l. V. p. 348) und Johannes Damascenus. Nestorius leugnete nach Cyrill v. A. die mehrende Kraft der heiligen Eucharistie und deutete Joh. VI. 58. in kapharnaitischem Sinne. (Vgl. das 11. der Anathem. Cyrills gegen Nestorius bei Mansi, T. IV. p. 1082; Harduin, T. I. p. 1291, sowie das 11. der Gegenanathem. des Nestorius bei Mansi, ibid p. 1099, und Harduin p 1298).

[2]) Vgl. die Lit. des heiligen Markus bei Renaudot, T. I. p. 165 u. a. Ferners einige Postkommunionen des römischen Missale: in miss. fer. IV. et V. post dom. III. Quadrag., in fest. s Lucae (18. Oct.), s. Willib. (7. Jul.), s. Felic. (21. Maj.), s. Pauli (18. Jan.) etc.

[3]) S. th. III. qu. 79 a. 1. ad 1.

[4]) P. IV qu. 10 m. 8. a. 2.

[5]) IV. Dist. 12. P. 2. a. 1. qu. 3.

Digitized by Google

Diese Lehre war nur eine Konsequenz ihrer Anschauung, daß Liebes- und Rechtfertigungsgnade identisch seien. Sie glaubten, daß die Liebesgnade als eingegossene Gabe der Heiligung durch eine geschöpfliche Ursache nicht vermindert werden könne. Alexander von Hales wie Bonaventura dachten sich die gratia gratum faciens als etwas in sich selbst Abgeschlossenes und Vollendetes, das in seinem Wesen weder durch die läßliche Sünde gemindert, noch selbst durch die heilige Kommunion eine Steigerung erfahren könne. Wie die Scholastiker so zahlreich die Folge der läßlichen Sünde lediglich in der Minderung des fervor caritatis suchten, so dachten sich jene beide in einer Mehrung desselben sowie in der Verleihung aktueller Gnaden die Wirkung der eucharistischen Einigung.

Ihre Anschauung, daß durch die heilige Kommunion keinerlei Mehrung der heiligmachenden Gnade in sich, in ihrem Wesen, eintrete, fand indes keine weiteren Anhänger. Sie ist auch nicht haltbar, schon deshalb nicht, weil Liebesgnade und Rechtfertigungsgnade nicht dasselbe sind. Denn nach der heiligen Schrift macht die Rechtfertigungsgnade nicht bloß unseren Willen gottverwandt und gottähnlich wie die Liebesgnade, sie macht uns vielmehr naturverwandt mit Gott durch eine höhere Geburt (Joh. III. 5.; Jac. IV. 18.), durch Gotteskindschaft (Rom. VIII. 14.), durch eine neue Schöpfung (Gal. VI. 15.), durch Mitteilung eines neuen Lebens, so daß wir der göttlichen Natur teilhaft werden (II. Petr. I. 4.). Die Schriftstellen, worauf sich Alexander von Hales, Bonaventura, Duns Scotus, Bellarmin, Lessius u. a., welche die Liebes- und Rechtfertigungsgnade identifizieren, für ihre Ansicht berufen: Joh. XIV. 21., Rom. V. 5., I. Joh. III. 14., IV. 6. 7., Jac. I. 12. wollen nur besagen, daß die Liebe die Rechtfertigungs- oder Wiedergeburtsgnade nach sich zieht und mit ihr als habituelle Liebesgnade ausgegossen wird in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns verliehen worden. Die thomistische Ansicht entspricht auch eher der Väterlehre. Denn auch die Väter

Digitized by Google

sprechen sich dahin aus, daß wir durch die Rechtfertigungsgnade von der göttlichen Natur durchleuchtet, durchglüht werden, wie das Wasser durch den Wein, wie das Eisen durch das Feuer, um mit den Worten eines Gregor von Nazianz u. a. zu reden, und sie unterscheiden zwischen Liebe und Heiligung.[1]) Ebenso unterscheidet das Tridentinum zwischen gratia und caritas.[2])

Eine Mehrung der heiligmachenden Gnade schlechthin als Wirkung der heiligen Kommunion lehren denn auch das vierte Lateranum cap. 1.,[3]) das Decretum pro Armenis[4]) und verschiedene Provinzialkonzilien.[5]) Das Tridentinum redet von einer Nährung und Stärkung des Lebens des Christen durch das Leben Christi;[6]) der römische Katechismus von einem Einströmen der Gnade Jesu Christi in die Seele des Kommunizierenden.[7])

Die heilige Eucharistie hat diese mehrende Kraft in einer vor den übrigen Sakramenten hervorragenden Weise. Werden wir ja durch sie mit Jesus, der Quelle aller Gnaden, mit jenem Gott vereinigt, dessen Wesen die Güte, dessen Werk die Barmherzigkeit ist,[8]) der nichts sehnlicher wünscht, als uns seine Barmherzigkeit zu erweisen[9]) und der gerade in diesem Sakramente den Reichtum seiner göttlichen Liebe zu den Menschen gleichsam ausschüttet.[10]) In diesem Sinne preist besonders

---

[1]) Vgl. Chrysostomus (hom. in ep. ad Rom.): „*Ποθὲν ὁ ἁγιασμὸς;*“ „*ἀπὸ τῆς ἀγάπης.*“ Augustinus sagt (serm. 27. 1.): „Domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur.“

[2]) Sess. VI. c. 7. und can. 11.

[3]) Denzinger, p. 129.

[4]) Ibid. 175.

[5]) Cf. Concil. Carthag. III. can. 28. 29.

[6]) Sess. XIII. c. 2.

[7]) 2, 4, 49.

[8]) Leo I., serm. I. de nativ.

[9]) Chrysost, orat. de b. Philog.

[10]) Trid. sess. VIII. c. 2.

Digitized by Google

der römische Katechismus die reiche Gnadenwirksamkeit der heiligen Eucharistie.[1])

§. 25.

Die nährende Kraft der heiligen Eucharistie nach der Lehre der heiligen Schrift, der Väter, Liturgien und der Kirche.

Wenn Christus sagt: „Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ist wahrhaft ein Trank" (Joh. VI. 56.), — so hat er damit selbst der heiligen Eucharistie eine nährende Kraft zugeschrieben. Denn der eigentliche Zweck und die Wirkung von Speise und Trank, also auch der heiligen Eucharistie, ist die Ernährung.

Es entsteht sofort die Frage, worauf sich denn diese Ernährung durch die heilige Kommunion erstrecken soll und welche Unterschiede zwischen der irdischen und himmlischen oder eucharistischen Speise und der Ernährung durch dieselben bestehen.[2]) Erstreckt sich die Ernährung durch die heilige Eucharistie analog der materiellen Speise, welche sich zunächst nur auf das leibliche Leben bezieht, so nur auf das geistige Leben? oder doch auch auf das leibliche (von der Ernährung durch die Gestalten ganz abgesehen), oder auf beide zugleich? Das sechste Kapitel des Evangeliums nach Johannes bietet zur Lösung dieser Fragen, wie wir hier vorläufig nur andeuten wollen, nicht zu unterschätzende Anhaltspunkte, wie es auch mehrfache Unterschiede zwischen der materiellen und eucharistischen Speise andeutet.

Die materielle Speise bietet lediglich Lebensmaterial und wird als solches, wie bekannt, in den Genießenden verwandelt. Dieses ist bei der eucharistischen Speise nicht der Fall, denn

---

[1]) 2, 4, 3; 2, 4, 47.

[2]) Vgl. Scheeben, Mysterien des Christentums, S. 465 ff.

Digitized by Google

vom Kommunikanten sagt Christus: „Er bleibt in mir und ich in ihm.“ Während die irdische Speise weiterhin das Ableben des durch sie genährten Menschen nicht verhindern kann, ist die heilige Eucharistie eine Speise zu ewigem Leben. „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt“, sagt Christus (Joh. VI. 55.), „der hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage.“ Dieses ist nicht anders möglich, als daß Christus zu dem durch sein Fleisch und Blut genährten Gläubigen in ganz andere Beziehungen tritt als zwischen der materiellen Speise und dem sie Genießenden bestehen. Christus selbst deutet dieses Verhältnis durch die Verse 55 bis 59 als ein Durchdrungen- und Beherrschtwerden des Essenden durch die Speise an. Der gläubige Empfänger nimmt Christum in ähnlicher Weise durch die heilige Kommunion in sich auf wie das Feuer vom Eisen in der Guthitze aufgenommen wird, nicht nur um im Feuer aufzugehen, sondern um sich in Feuer zu verwandeln und die Eigenschaften (aber nicht das Wesen) des Feuers anzunehmen. Bei der eucharistischen Vereinigung handelt es sich sodann, wie sich noch näher zeigen wird, um ein Verklärt- oder Vergeistigtwerden durch den verklärten Leib Christi, näher durch die wegen der hypostatischen Union damit verbundenen Gottheit, denn diese ist die belebende, vergeistigende, vergöttlichende Kraft, und der Leib Christi ist belebend und nährend, soferne er der Träger der nährenden Kraft der Gottheit ist.

Die heilige Kommunion wirkt nun verklärend und vergeistigend zunächst auf unsere Seele, ernährt so das durch die Taufe (oder die Rechtfertigung) begründete Gnadenleben der Seele, doch weiterhin, wie sich im vierten Teile zeigen wird, auch unseren Leib. Die heilige Eucharistie ist sonach auf eine unendlich höhere Weise unsere Speise und unser Trank, als die irdische Speise.[1])

Eucharistie und materielle Speise setzen als Bedingung

[1]) Vgl. SS. 65 ff.

Digitized by Google

ihrer Wirksamkeit das Leben (wenn auch in verschiedenem Sinne) voraus. Doch während die materielle Speise beim (physisch) lebenden Menschen oft ihren Zweck, zu nähren, nicht erreicht, ja geradezu einen dem eigentlichen Zwecke direkt entgegengesetzten Erfolg haben kann, ist dieses bei der eucharistischen Speise, das geistige Leben ihres Empfängers vorausgesetzt, nicht der Fall. Auch dieses liegt in Joh. VI. ausgesprochen.

Für die Thatsache einer Nährung durch die heilige Kommunion sprechen ferners der nährende Charakter des Mannas als eines Typus der heiligen Eucharistie, sowie mehrere Stellen des Alten Testamentes, in denen Gott verheißen hat, eine Speise voll Nahrung und Fettigkeit seinem Volke zu geben,[1]) und welche schon von den Vätern wiederholt auf die heilige Eucharistie gedeutet wurden.[2])

Die Väter und Liturgien betonen an verschiedenen Stellen und in mannigfacher Weise die nährende Kraft der heiligen Eucharistie.

Tertullians herrlicher Ausspruch: „Das Fleisch wird vom Leibe und Blute Christi genährt, damit auch die Seele von Gott gesättiget werde",[3]) bekundet die tiefste Auffassung des eucharistischen Nährungsprozesses. Ein anderes Mal legt er den Ton auf die Nährung der Seele und sagt, die Kirche bezeichne die Seele mit Wasser (aqua signat), bekleide sie mit dem heiligen Geiste (sancto spiritu vestit), weide, d. i. nähre sie mit der Eucharistie (eucharistia pascit).[4]) Origenes nennt das eucharistische Brot das ernährende Wort (verbum nutratorium) der Seelen,[5]) und den Leib und das Blut Christi

---

[1]) Cf. Is. XXV. 6. sq.; LXV. 13.; Zach. IX. 17. etc. Vgl. S. 47.

[2]) Cf. Cypr., Adv. Jud. (M. s. l. IV. p. 919 sqq.); Ambros., De parad. c. 9. (M. s. l. XIV. p. 294.)

[3]) „Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur." De resurr. carn. cap. 8. Cf. Just. M., Apol. I. 66. (M. s. l. II. p. 806.)

[4]) De praescr. adv. haer. c. 36. (Pamelius, p. 399.)

[5]) Comment. in Matth. n. 87. (M. s. g. XIII. p. 1734.)

Digitized by Google

jenes Wort, welches das Herz ernährt und erfreut. Klemens von Alexandrien sagt, daß der Logos dem Kinde alles sei: Vater, Mutter, Ernährer, und daß infolge dieser eigentümlichen Nahrung den Kindern nichts zu ihrem Wachstum (αὔξησις) fehle.[1]) Der Herr gebiete uns, die alte Nahrung abzulegen und eine neue anzunehmen, nämlich die neue Lebensweise Christi. Klemens faßt also gleichfalls die Nährung durch die heilige Kommunion von dem erhabenen Standpunkte des Überganges des Essenden in die Existenzweise der Nahrung auf. Weiterhin sieht er in der heiligen Eucharistie ein Nährungsmittel im Sinne eines Stärkungsmittels für die moralischen Opfer des Neuen Bundes analog dem Opfermahle Melchisedechs, das einst für die Kämpfer Abrahams nährend, d. i. physisch stärkend gewirkt habe. Der heilige Basilius sagt, „wer durch die Taufe wiedergeboren ist, müsse hernach durch die Teilnahme an den göttlichen Geheimnissen ernährt werden.“[2]) Er faßt also die heilige Eucharistie zunächst als Nährungsmittel der habituellen Heiligungsgnade. Ambrosius nennt sie die „Nahrung der Heiligen“, ähnlich Chrysostomus[3]) u. a. Indem die Väter die heilige Eucharistie mit dem Manna vergleichen und sie als das (tägliche) Brot des Vaterunsers bezeichnen, betonen sie gleichfalls die nährende Kraft derselben.

Hier müssen wir einer bereits früher berührten, nicht unwichtigen Auffassungsart mancher Väter Erwähnung thun. Manche hielten nämlich dafür, daß das Fleisch und Blut Christi sich so mit dem unsrigen vermische, daß selbst keine Reste der Gestalten abgehen. Sie meinten also, der Leib des Herrn gehe auf eine weit vollkommenere Weise als die materielle Speise in unseren Körper ein und über, ernähre denselben sohin

---

[1]) Paedag. l. I. c. 6. (M. s. g. VIII. p. 301 A.)

[2]) Serm. I. de Baptism. c. 3. (M. s. g. XXXI. p. 1573 B. Cf. serm. XIV. de Pass Dom.

[3]) An verschiedenen Stellen: Hom. 83. in Matth.; hom. 45. in Joan.; hom. 24. in I. Cor.; Expos. in Ps. CXXIII. etc.

Digitized by Google

auf eine Art und Weise, wie sie vollkommener nicht gedacht werden kann. So Cyrill von Jerusalem,[1]) Chrysostomus,[2]) Johannes Damascenus,[3]) vielleicht schon der heilige Irenäus.[4])

Die Ausdrucksweise der Liturgien bezüglich der ernährenden Kraft der heiligen Eucharistie ist in der Regel keine sehr bestimmte. Sie nennen die heilige Eucharistie das Brot des Lebens, das lebenspendende, gnadenvolle Brot, das zum ewigen Leben nährt ꝛc. Das römische Missale erwähnt der ernährenden Wirkungen der heiligen Kommunion in einigen Postkommunionen.[5])

Besonders ist die nährende Kraft der heiligen Eucharistie durch mehrere in den Katakomben befindlichen Symbole derselben klarstens ausgedrückt. Wir erinnern an den mit Brot und Fischen besetzten Tisch (Joh. XXI.), an den Fisch mit einem Korbe voll Broten auf dem Rücken, endlich an das Lamm mit dem Milcheimer;[6]) die Milch als das erste und das beste Nahrungsmittel ist ein besonders bezeichnendes Symbol der heiligen Eucharistie.

Inwiefern auch die mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Theologen, wie Thomas, Lugo, Bellarmin, Gotti, Suarez u. a. von einer nährenden Kraft der heiligen Eucharistie reden, zeigen wir näher, wenn wir von der specifischen Gnade der heiligen Eucharistie handeln werden.[7])

Im ferneren betonten die nährende Kraft der heiligen Eucharistie die kirchlichen Konzilien, besonders Partikular-

---

[1]) Catech., Myst. V. n. 15. (M. s. g. XXXIII. p. 1120.) Touttée p. 329 meint, Cyrill negiere nur vom realen Leibe Christi, nicht auch von den Gestalten, daß sie der Verdauung unterliegen.

[2]) Homil. 9. de poenit. (M. s. g. IL. p. 345.)

[3]) De fid. orth. l. IV. c. 13. (14.) bei M. s. g. XCIV. p. 1152 A.

[4]) Vgl. Döllinger, Die Eucharistie ꝛc., S. 40 und Anm.

[5]) In fest. s. Annae (26. Juli) et s. Joann. Gualbert. (12. Jul.)

[6]) Kraus, Roma sotteranea, p. 210 sqq. 219.

[7]) Vgl. Frint, Darst. d. k. Lehre von d. hl. Abendm., §§. 64, 65.

Digitized by Google

konzilien, aber auch ökumenische. Um das Decretum pro Armenis nicht zu erwähnen,[1]) nennt das Tridentinum die heilige Eucharistie: „spiritualis animarum cibus, quo alantur et confortentur viventes“ (sess. XIII. cap. 2.), und will damit sagen, die heilige Eucharistie ist eine geistige Nahrung, und die von der heiligen Eucharistie ausströmenden Gnaden geistig-übernatürliche Nährungsmittel gleichwie die sinnlichen Gestalten von Brot und Wein sinnlich-natürliche Nährungsmittel des menschlichen Lebens.

In ähnlicher Weise sagt der römische Katechismus (2, 4, 48), daß allen und jeglichen Nutzen, welchen Brot und Wein dem Leibe gewähren, das Sakrament der Eucharistie zum Heile und zur Erquickung der Seele und zwar in einer besseren und vollkommeneren Weise bietet.[2]) Auf die Frage: in welcher Weise die Seele durch diese geistige Speise erquickt und genährt werde, antwortet er: „Wie der Leib durch die natürliche Speise nicht nur erhalten wird, sondern auch zunimmt und täglich daraus neue Luft und Annehmlichkeit des Geschmackes empfängt: so erhält auch die Speise der heiligen Eucharistie die Seele nicht nur, sondern führt ihr auch Kräfte zu und bewirkt, daß der Geist immer mehr zur Luft an den göttlichen Dingen angeregt wird.[3])

Sonach ist die Annahme einer nährenden Kraft der heiligen Eucharistie in der heiligen Schrift, in der Väter- und Kirchenlehre wohl begründet.

---

[1]) Denzinger, Enchir. p. 172. 175.

[2]) Vgl. 2, 4, 11: „Quemadmodum baptismo in novam vitam gignimur, confirmatione roboramur . . .: ita eucharistiae sacramento alimur et sustentamur.“

[3]) A. a. O. n. 51.

Digitized by Google

§. 26.

Die nährende Kraft als spezifische Gnade der heiligen Eucharistie.

In der heiligen Kommunion empfangen wir, weil den Gottmenschen Jesus Christus selbst, die Fülle aller Gnaden und Segnungen.[1]) Der römische Katechismus preist die heilige Eucharistie als die Quelle aller Segnungen und vergleicht die daraus entströmenden Gnaden, welche „durch keine Rede genugsam erklärt werden können", mit dem Urquell, während er die übrigen Sakramente nur „abgeleitete Bächlein" nennt.[2])

Als specifische Gnade der heiligen Eucharistie erscheint die nährende Kraft derselben. Dieses ist schon deshalb zu sagen, weil die heilige Eucharistie allein nährt, per se nährt. Christus sagt: „Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise, und mein Blut ist wahrhaft ein Trank." Die Eucharistie enthält das Nährende substantiell.

Nicht die Gestalten allein, wie Soto und Marsilius wollen, bilden das Wesen des eucharistischen Sakramentes, also die causa gratiae, sondern vielmehr Fleisch und Blut Christi und die Gestalten. Diese letzteren sind die bloß werkzeuglichen Ursachen der Ernährung. Eine zweifache instrumentale Wirksamkeit in der Eucharistie anzunehmen, die eine im Leibe Christi und die andere als davon getrennte und selbständige in den eucharistischen Gestalten erscheint nicht zulässig. Eine solche Annahme verurteilen auch Bellarmin,[3]) Fran-

---

[1]) Rom. VIII. 32.

[2]) 2, 4, 47. Cf. Liebermann, Inst theol., De euch., cap. 2. a. 4. §. 2.

[3]) L. IV. c. 6.

Digitized by Google

zelin[1]) u. a. Suarez ſcheint beide als Teile einer einzigen anzunehmen.[2]) Dies iſt nur eine quaestio de nomine.[3])

Die nährende Kraft der heiligen Euchariſtie haben bereits die Väter und Liturgien als deren ſpecifiſche Gnade geahnt. Sie, und unter den Vätern beſonders Ephräm der Syrer,[4]) bezeichnen die heilige Euchariſtie als Feuer und Geiſt, als geiſtiges Feuer, Quelle des Feuers (Chryſoſtomus[5]), als glühende Kohle ꝛc., und dieſes nicht im Sinne der Zerſtörung, ſondern im Sinne einer wohlthätigen Wirkung, inſoferne die heilige Euchariſtie wie das Feuer erwärmend, belebend, lebenſpendend wirkt, analog dem materiellen Brote. Sie iſt ihnen der Feuerherd, der ſeine Strahlen erwärmend und nährend ausgießt, aus welchem, weil identiſch mit Chriſtus, dem „Lichte der Welt", und weil die Grundlage, Bedingung und Vorausſetzung des Syſtems der Sakramente, alle übrigen Sakramente ihre Kraft und Gnade ſchöpfen. Der die Gnade der übrigen Sakramente vollendende Charakter iſt beſonders in der Hierarchia ecclesiastica des Dionyſius Areopagita ausgeſprochen. „Wir ſagen," heißt es hier, „daß die Teilnahme an den übrigen hierarchiſchen Symbolen aus den urgöttlichen und vollkommenen Gnaden dieſer Weihe (scil. der heiligen Euchariſtie) ihre Vollendung ſchöpft. Denn es iſt kaum möglich, eine hierarchiſche Weihe zu erlangen, wenn nicht die göttliche Euchariſtie zur Bekrönung (ἐν κεφαλείῳ) der einzelnen Weihen die Vereinigung des Geweihten mit dem Einen bewirkt und durch die Gottesgabe der vollkommenſten

---

[1]) Tract. de Euchar. thes. XVII.

[2]) Disp. XLII. sect. 3.

[3]) Vgl. näheres bei Franzelin a. a. O.

[4]) Z. B. Opp. syr. lat. III. 24 A.; cf. Lamy, serm. IV. in hebd. sanct. p. 418.

[5]) In Matth. hom. 82. (al. 83) n. 5.; de beat. Philogon. hom. VI.

Digitized by Google

Geheimniſſe ſeine Gemeinſchaft mit Gott vollendet".[1]) Der Gedanke, daß die Taufe die Wiedergeburt des Chriſten, die Firmung ſeine Reife, die heilige Kommunion ſeine Nährung und ſein Wachstum bewirke, fand ſchon in den Werken Tertullians,[2]) des heiligen Baſilius[3]) u. a. lebhaften Ausdruck. Um die Taufgnade zu vollenden, reichte man in den älteſten Zeiten den neugetauften Kindern ſogleich die heilige Kommunion.

Doch explicite bezeichneten erſt die mittelalterlichen Theologen die Nährungsgnade als die ſpecifiſche Gnade der heiligen Euchariſtie. Erſt ſie ſchrieben der heiligen Kommunion die Nährung der ſpecifiſchen Gnaden der übrigen Sakramente im näheren und im einzelnen zu. So ſchon der heilige Thomas von Aquin, der von der heiligen Kommunion ſagte, es müßten ihr die Wirkungen aller Sakramente zugeſchrieben werden, ſoferne ſie die Vollendung eines jeden Sakramentes ſei, und gleichſam all das „in capitulo et summa" in ſich habe, was die übrigen Sakramente im einzelnen enthalten.[4]) Von der ſakramentalen Gnade ſagt er, ſie füge zur heiligmachenden Gnade und den eingegoſſenen Tugenden und Gaben des heiligen Geiſtes noch eine weitere Gnadenhilfe (quoddam auxilium) zur Erreichung des beſonderen Zweckes eines jeden Sakramentes hinzu.[5]) Durch die heilige Kommunion

---

[1]) Cap. III. 1. (Corderius, p. 201 C; vgl. A.). Vgl. auch die Erklärung zu „ἡ τελείωσις" (t. II. p. 163 A), ſowie was der Comment. Lincoln. hierzu bemerkt: „Merito igitur huic telete (quia ipsa prima principaliter est et perficiens nostri ad Deum congregativa et communicationis ipsius effectiva et perfectiva, aliis teletis ex sua virtute tribuens horum efficientiam) appropriatur per excellentiam nomen communionis."

[2]) Cf. de praescript. adv. haer. c. 36. (Pamelius p. 399.)

[3]) Serm. I. de baptism. c. 3. (M. s. g. XXXI. p. 1574.)

[4]) S. th. III. qu. 62. a. 2. Vgl. auch IV. sent. dist. VIII. qu. 1. a. 2. sol. 2.

[5]) „Sicut igitur virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quandam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum, ita gratia sacramentalis addit super

Digitized by Google

werde die Natur der Seele, nicht bloß ihre Potenzen genährt.

Obschon jedoch die Theologen fast ausnahmslos die Nährungsgnade als specifische Gnade der heiligen Eucharistie bezeichnen,[1]) so differieren sie doch in der näheren Bestimmung dieser Gnade bedeutend voneinander. Es lassen sich in dieser Frage drei Gruppen unter den Theologen unterscheiden:

Eine erste Gruppe, zu der Adam Tanner,[2]) Vasquez,[3]) Suarez, Lugo, Albertus a Bulsano[4]) Franzelin, u. a. gehören, hält dafür, daß alle speciellen Sakramentsgnaden, also auch die specifische Gnade der heiligen Kommunion im Grunde nur habituelle Titel seien, welche ein Anrecht auf bestimmte in tempore opportuno zu verleihende aktuelle Gnaden gewähren.

Andere wie Paludanus verstehen unter specifischer Gnade der heiligen Eucharistie eine neue habituelle Gnade, die wesentlich von der habituellen Rechtfertigungs- und Liebesgnade verschieden ist.

Endlich hält eine dritte Gruppe, zu der die Salmaticenser gehören,[5]) dieselbe nicht für bloße Rechtstitel auf aktuelle Gnaden, sondern für physische, der Seele eingesenkte Dispositionen mit dem Anrechte auf aktuelle Gnaden zur vollen

---

gratiam communiter dictam, et super virtutes et dona quoddam auxilium ad consequendum Sacramenti finem." S. th. III. qu. 62. a. 2.

[1]) So Bellarmin, Gonet, Lugo (de Sacr. Euch. disp. XII. sect. 3. n. 81.), Theol. Wirceburg. (de sacram. in gen c. II. a. 4. n. 67.), Reding (theol. schol. T. III. qu. 6. contr. 1. n. 8. 9.), Schouppe (theol. dogm. tr. X. c. 3. n. 165). Schwetz (V. III. §. 39.) u. a.

[2]) Theol. schol. T. IV. disp. III. qu. 3. dub. 5. ass. 8.

[3]) Disp. 131. cap. 7. Cf. Gotti, Theol. dogm. schol. T. III. r. IV. qu. 4. dub. 2 n. 5.

[4]) Inst. theol. theor. P. IV. sect. 2. tr. 1. a. 6. n 3.

[5]) T. XI. P. I. tr. 22. disp. 4. dub. 9. §. 2. n. 140.

Digitized by Google

Bethätigung derselben. Die specifische Gnade der heiligen Kommunion, sagen die genannten Theologen, bewirke eine besondere Gestaltung der Rechtfertigungsgnade in dem Sinne, als sie zur heiligmachenden Gnade etwas inneres (intrinsecum) hinzufüge, zwar nicht nach Art eines Habitus oder einer vollgültigen Qualität (completa qualitas), sondern nach Art einer Modifikation oder Determination derselben, welche sie zu besonderen Leistungen befähige und ein Anrecht auf specielle Gnadenhilfen — der Art des Sakramentes entsprechend — verleihe.

Zur Kritik dieser drei Ansichten diene kurz folgendes: Sicherlich ist die zweite Ansicht eine falsche, schon deshalb, weil alle Sakramentsgnaden auch ex opere operantis verliehen werden können, also nicht wesentlich von der Rechtfertigungsgnade verschieden sein können.

Mit Recht bemerkt Albertus a Bulsano (a. a. O.): „Es ist wahrscheinlicher, daß die sakramentale Gnade kein von der heiligmachenden Gnade verschiedener Habitus sei, da letztere ja allein das alles bewirken kann, was jener Habitus getrennt bewirken würde. Sie vollendet (vervollkommnet) nämlich die Seele und macht sie vollkommen geneigt, der Reihe nach die einem jeden Sakramente eigentümlichen übernatürlichen Akte zu setzen. Also kann die specifische Sakramentsgnade dem Zustande der Heiligkeit nur ein gewisses sicheres und in einer göttlichen Verheißung begründetes Anrecht auf Verleihung von aktualen Gnadenhilfen zur Erreichung des eigentlichen Zweckes eines jeden Sakramentes gewähren."

Letztere Ansicht, daß die specifische Gnade nur habituelle Titel mit dem Anrechte auf aktuelle Gnaden verleihe, entspricht jedoch nicht völlig der Anschauungsweise der heiligen Schrift und der Väter. Denn nach der heiligen Schrift, den Vätern, den Konzilien und den liturgischen Spendungsformeln der Sakramente verleihen alle Sakramente wirkliche Gnaden, nicht ein bloßes Anrecht auf solche. Diese wirklichen Gnaden können jedoch nicht bloße moralische Rechtstitel sein. Sie müssen auch etwas Physisches sein, das der Seele eingesenkt wird. Die

Digitized by Google

sakramentalen Gnaden sind physische Dispositionen, welche die Seele nach besonderen Richtungen hin kräftigen und sich dann unter Anregung von aktuellen Gnaden entwickeln. Sie sind neue Gnadenkräfte, welche der Seele eingesenkt werden und sie für speciell übernatürliche Lebenszwecke ganz besonders befähigen und ausrüsten. Sie bilden neue Gnadentalente, welche analog den natürlichen Talenten für bestimmte Lebensbethätigungen befähigen. Demnach ist die dritte Ansicht die richtigste, und diese vertrat dem Sinne nach wohl schon der heilige Thomas.[1])

Ohne Zweifel hat die eucharistische Gnade einen vollendenden Charakter. Dieses ist die katholische Anschauung durch alle Zeiten und liegt schon im Wesen der heiligen Eucharistie selbst begründet. Die Väter haben es mehr oder minder klar ausgesprochen, und die liturgischen Gebete, welche entweder beim Empfange der heiligen Kommunion vom Priester gesprochen wurden oder bei Austeilung derselben an die Gläubigen üblich waren, drücken es aufs bestimmteste aus. Darauf weist auch der gegenwärtig übliche Gebrauch hin, nach dem Empfange des Bußsakramentes und der Ehe (früher auch nach dem Empfange der letzten Ölung) zu kommunizieren oder wenigstens mit dem Empfange der übrigen Sakramente auch jenen der heiligen Eucharistie zu verbinden. Das Decretum pro Armenis, welches die einzelnen specifischen Gnaden der heiligen Sakramente aufzählt, sagt von der heiligen Eucharistie: sie nähre. Welches Mittel wäre auch passender, die Gnade des Sakramentes der Taufe, der Firmung, des Ehesakramentes fort und fort auf ihrem Stande zu halten, zu mehren und zu nähren? welches geeigneter, die Weihegnade anzufachen?[2]) Die Theologen und Geisteslehrer aller Zeiten haben auch dieser Seite der heiligen Kommunion stets die gebührende Beachtung geschenkt.

---

[1]) S. th. III. qu. 62. a. 2.

[2]) II. Tim. I. 6. Vgl. Eichstätter Past. Bl. 1859, S. 207.

Digitized by Google

§. 27.

Die Lehre vom eucharistischen Seelenschmucke.

Den Anstoß zur scholastischen Lehre vom „Seelenschmucke" gab Alexander von Hales. Bei der Untersuchung über die Frage, unter welche Kategorien der Ursachen die sakramentale Kausalität zu bringen sei, kam Alexander auf die Ansicht, die Sakramente seien nicht nur disponierende, sondern auch wirkende Ursachen, insofern sie der Seele eine Art übernatürliche Signatur verleihen. Wie die Taufe, Firmung und Priesterweihe, sagte er, einen unauslöschlichen Charakter einprägen, so verleihen die vier übrigen Sakramente einen Seelenschmuck (ornatus animae), der von der Gnade verschieden ist. Dieser macht bei nur scheinbar würdigem Empfange eines Sakramentes die Gnade bei nachfolgender Disposition wieder aufleben.[1]) Ein solcher Seelenschmuck war offenbar nichts anderes, als ein zeitweiliger, der Seele eingedrückter Charakter, bleibend bis zum abermaligen Empfange der Eucharistie, Buße, letzten Ölung, Ehe, im Unterschied von dem schlechthin unverlierbaren Charakter der Taufe, Firmung und Priesterweihe.

Albertus Magnus, der diese Lehre aufnahm, machte den wichtigen Zusatz, daß dieser Seelenschmuck bereits wieder durch die Todsünde verloren gehe.

Der heilige Thomas von Aquin huldigte in seiner ersten Periode gleichfalls dieser Anschauung. Im Kommentar zu den Sentenzen stellt er die Lehre auf: die Sakramente bewirken direkt und unmittelbar nur einen Charakter, resp. Seelenschmuck, nicht aber auch die Sakramentsgnade. Diese ziehe vielmehr der Charakter, resp. Seelenschmuck, eo ipso nach sich, wenn

---

[1]) Summ. P. IV. qu. 5. m. 3. a. 5. §. 1. Näheres vgl. bei Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato, S. 313 ff.

Digitized by Google

die Würdigkeit des Empfängers vorhanden ist. Dem Aquinaten sind die Sakramente demnach bewirkende Ursachen des Charakters, resp. des Seelenschmuckes und disponierende Ursachen der sakramentalen Gnade.[1]) In seiner späteren Zeit gab er jedoch diese Anschauung preis. Er lehrte nun, daß die Sakramente die bewirkenden Ursachen der Sakramentsgnade seien.[2])

Vom dreizehnten bis zum siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert fand indes diese Lehre vom Seelenschmucke der vier nichtcharakterisierenden Sakramente, also auch der heiligen Eucharistie, noch manch warmen Vertreter. Es huldigten ihr vorerst einige ältere Thomisten wie Petrus Paludanus,[3]) besonders aber der heilige Antonin, der sie am meisten ausbildete.[4]) Duns Scotus bekämpfte und widerlegte sie mit Schärfe; er glaubte, darin noch eine Ansicht des heiligen Thomas anstreiten zu können — mit Unrecht, wie schon Kardinal Kajetan bemerkte.[5]) In der Folge verlor sie auch immer mehr in der Theologie den Boden. Die Kirche selbst hat sich niemals über diese Lehre vom Seelenschmucke ausgesprochen.

In neuester Zeit haben Schwetz[6]) und Oswald[7]) zur scholastischen Lehre vom Seelenschmucke zurückgegriffen, aber nur teilweise, indem sie für das Ölungs- und Ehesakrament solch einen Seelenschmuck annehmen zu können glaubten, jedoch wie uns scheint, ohne hinlängliche Gründe.[8]) Bezüglich der

---

[1]) in IV. dist. I. qu. 1. a. 4. sol. 1.

[2]) S. th. III. qu. 62. a. 2.

[3]) IV. sent. disp. 1. qu. 1. concl. 1.

[4]) Summ. theol. P. III. tit. XIV. c. 11. Veronae 1740. p. 694 sq.

[5]) zu III. qu. 62. a. 2.

[6]) Theol. dogm. cath. v. III. tr. 3. §. 39.

[7]) Dogmatische Lehre von den Sakramenten, I. S. 86.

[8]) Denn es kann nicht festgestellt werden, ob im Falle eines nur scheinbar würdigen Empfanges der letzten Ölung oder Ehe auch die specifische Ölungs-, resp. Ehegnade wieder auflebt oder bloß die all-

Digitized by Google

Buße und der heiligen Eucharistie nahm ihn niemand mehr an.

Eine solche Annahme erscheint auch kaum zulässig. Denn weder in der heiligen Schrift ist ein derartiger Seelenschmuck oder zeitlicher Charakter angedeutet, was unstreitig beim unauslöschlichen Charakter der Fall ist,[1]) noch redet davon irgend einer der Väter. Auch das Tridentinum begünstigt diese Lehre nicht, indem dieses sagt, daß die Sakramente jene Gnaden enthalten und verleihen, welche sie äußerlich andeuten.[2]) Ebenso nicht das Decretum pro Armenis, welches im einzelnen die specifischen Gnaden der sieben Sakramente aufzählt. Auch wenn im Kommunizierenden im Momente der Sumptio jegliche aktuelle Disposition fehlen würde, und bei Mündigen nur eine virtuelle oder im bewußtlosen Zustande selbst eine nur habituelle, und bei Unmündigen selbst eine bloß potentielle Disposition vorhanden wäre, wäre doch ein Anknüpfungspunkt für das Eintreten der sakramentalen Gnade gegeben.[3])

Kann demnach von einem Seelenschmucke in angegebenem Sinne nicht die Rede sein, so bleibt doch noch die Frage offen, ob nicht im Falle eines status medius, d. h., wenn jemand die heilige Kommunion weder mit der Folge einer Sünde, noch mit der Wirkung einer Gnade empfängt,[4]) ein Wiederaufleben der eucharistischen Gnade bei nachkommender Disposition

---

gemeine Taufgnade. Vgl. Lugo, disp. 6. s. 1.; Marin, Theol. spec. et mor. T. III. tr. 18. disp. 3. s. 1.; Scheeben, Mysterien des Christentums, S. 552, Anm.

[1]) Cf. II. Cor. I. 21. 22.; Eph. I. 13.; IV. 30.

[2]) Sess. VII. can. 6. (de sacr. in gen.).

[3]) Cf. Suarez ad S. th. III. qu. 79. a. 8. disp. LXIII. sect. 3. 5. sqq.; Lugo, De Sacr. Euchar. disp. XIV. s. 3. n. 40.; Tanner, Theol. schol. T. IV. disp. 5. qu. 8. dub. 3. n. 61 sqq. Henriquez, S. th. mor. I. 8. c. 48. n. 2. 3.; Salmanticenses, T. XI. P. I. tr. 22. disp 8. dub. 1. §. 3. n. 16.

[4]) vgl. S. 128.

Digitized by Google

stattfinden kann, auch ohne einen zeitweiligen Charakter oder Seelenschmuck? Der heilige Thomas scheint diese Meinung zu begünstigen.[1]) Und Tournely bemerkt, daß derjenige, welcher unwürdig kommuniziert habe, gehalten sei, eine vollkommene Reue zu erwecken, bevor die Gestalten zerstört seien; dann werde er nicht des ganzen Erfolges des Sakramentes beraubt. Thut dieses aber der Kommunikant nicht, so begeht er deshalb zwar keine neue Sünde, aber er macht die unwürdige Kommunion andauernd („continuabit") und erschwert die Sünde wegen der Umstände.[2])

Suarez indes und mit ihm die meisten übrigen Theologen halten mit Recht dafür, daß eine derartige Wirkung beim Empfange der heiligen Eucharistie sicher nicht statthabe.[3]) Als Gründe hierfür zählen wir mit Lugo[4]) auf:

Weder die Schrift noch die Väter bieten für diese Meinung irgend einen Anhaltspunkt. Vielmehr wird durch diese, besonders durch die schweren Drohungen, womit sie von der sakrilegischen Kommunion abzuhalten suchen, die gegenteilige Anschauung unterstützt. Diese ist auch der Natur der Sache und der Würde des eucharistischen Sakramentes allein entsprechend. Wenn recedente fictione bei den charakterisierenden Sakramenten die specifische Gnade, und bei der Ölung und Ehe wenigstens die allgemeine Gnade wieder auflebt, so liegt der Grund hiervon in ihrer Unwiederholbarkeit und in ihrer Bestimmung überhaupt. Die Eucharistie jedoch kann wiederholt, ja könnte sogar des Tages öfter empfangen werden, wenn nicht das Verbot der Kirche entgegen wäre.[5]) Aus der An-

---

[1]) In IV. dist. 17. qu. 3. a. 4. quaestiunc. 1.

[2]) De euchar. P. I. c. 8. concl. 7.

[3]) Disp. XXVIII. s. 6; disp. LXIII. s. 8. Cf. Salmanticenses, T. XI. P. I. tr. 22. disp. 4. dub. 6. §. 2. 3.

[4]) De sacr. in gen. disp. IX. s. 6. n. 100.

[5]) Sie kann thatsächlich ein zweites Mal an demselben Tage als Viatikum empfangen werden; wir erinnern auch an die drei heiligen Messen am Weihnachtsfeste und an das Binieren.

Digitized by Google

nahme jener Meinung ergeben sich endlich die verschiedensten Absurditäten.

§. 28.

Besondere Einwohnung des eucharistischen Christus.

Durch die heilige Kommunion treten wir mit Christus, dem Gottsohne, in eine überaus innige Verbindung, die ihrer Natur nach geheimnisvoll ist und vom Heilande selbst (Joh. VI. 57.) mit den Worten bezeichnet wird: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm." Durch das Fleisch Christi in der heiligen Eucharistie werden wir wahrhaft mit seiner Person vereinigt und durch seine Person mit dem Vater, damit wir aus ihm leben, wie er selbst aus dem Vater lebt. Dieses versichert uns der Herr im folgenden achtundfünfzigsten Verse.

Es ist also ein zweifaches, verschiedenartiges und doch innig zusammenhängendes Verhältnis, in das wir nach dem sechsten Kapitel des Evangeliums nach Johannes zu Christus durch die heilige Kommunion treten.

Durch den Empfang von Christi Fleisch und Blut erfolgt fürs erste eine reale Vereinigung Christi mit dem Kommunikanten. Dieses ergiebt sich, wie bemerkt worden ist, aus dem Dogma der Transsubstantiation und der Permanenz der sakramentalen Gegenwart Christi. Die reale Einigung hört jedoch mit der Zersetzung der Gestalten auf. Nicht ist aber dieses der Fall bei der durch dieselbe bewirkten Inkorporation des Menschen in Christus. Der Heiland selbst erklärt, daß das gnadenvolle Verhältnis, welches der Genuß seines Fleisches und Blutes zwischen ihm und dem Menschen begründet, nicht schon nach wenigen Augenblicken wieder aufhört, daß es vielmehr länger fortdauert. „Manet in me," sagt der göttliche Heiland im 57. Verse. Wenn schon durch die heiligmachende Gnade eine substantielle, wesenhafte Einwohnung des Gottsohnes Jesu Christi in den Gerechtfertigten durch den in ihre Herzen aus-

Digitized by Google

gegossenen heiligen Geist stattbat, so muß bei der heiligen Kommunion, wenn die reale Gegenwart Christi unter den Gestalten vorüber ist, eine um so innigere mystische Union des Empfängers mit Christus zurückbleiben. Deren Natur bezeichnet nun der Heiland selbst als eine innige Lebensgemeinschaft zwischen ihm und dem Kommunikanten einerseits und infolge davon auch zwischen dem Kommunikanten und dem himmlischen Vater anderseits. Dieses ergiebt sich auch daraus, daß die nährende Kraft als die sakramentale Gnade der heiligen Eucharistie sich dargestellt hat, daß Christus als Ernährer sich mit uns in der heiligen Kommunion vereinigt. Als Glieder seines Leibes, welches die Gerechtfertigten schon durch die Rechtfertigungsgnade sind und um so mehr durch die heilige Kommunion geworden sind, nehmen sie auch an seinem Leben teil und zwar auf eine so innige Weise, daß Christus fortan als Grund und Quelle des Lebens der Kommunikanten erscheint (Joh. VI. 54. 55.), gleichwie der Vater der Grund seines Lebens ist. „Gleichwie mich der lebendige Vater gesandt hat, und ich lebe um des Vaters willen, so wird auch derjenige, der mich ißt, leben um meinetwillen." (Joh. VI. 58.)

Wie die heilige Schrift fassen auch die Väter das Mysterium der Einwohnung des eucharistischen Christus im Menschen in seiner ganzen Tiefe auf. Wir haben schon S. 25 angedeutet, daß mehrere von ihnen, z. B. der heilige Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien, weiterhin Theophylact und Euthymius den Vater (bei Joh. VI. 58.) als die Ursache des Lebens Christi nehmen, während ihn andere als dessen Ziel auffassen. Die ersteren erklären demnach diesen Vers also: „Gleichwie ich lebe, weil ich vom lebendigen Vater von Ewigkeit erzeugt bin, so wird auch der mich Essende leben, weil er mich, das Leben, ißt und so am Leben teilnimmt." Nach diesen ist demnach der in den Menschen eingegangene eucharistische Christus im Vollsinne der Grund seines geistigen Lebens. Durch die heilige Kommunion, so erklären sie im weiteren diese Stelle, werden wir in Christus eingepflanzt,

Digitized by Google

wachsen mit ihm, unserem mystischen Haupte, zu einem Leibe zusammen. Und dieses ist in einem weit realeren und volleren Sinne der Fall, als es bereits durch die Kindschaft Gottes (Rechtfertigungsgnade) geschehen ist. Die heilige Eucharistie, sagen sie dem Sinne nach, bewirkt mehr als eine bloße Stärkung und Nährung des bereits durch die Gnade vorhandenen Lebens; sie hat die Bedeutung einer tieferen Begründung dieses Lebens in seiner Wurzel Jesus Christus, eines festeren, wesentlich innigeren Anschlusses desselben an seine göttliche Quelle. Wir werden durch sie als Rebzweige in Christus den Weinstock aufgenommen (Joh. XV. 5.), und daraus erfolgt eine überaus gnadenvolle Erhebung und Weihe des Menschen, ein inniges mystisches Zusammenleben Christi und des Menschen, ein Durchdrungensein von Christi Geist und Leben, so daß „nicht mehr wir leben, sondern Christus in uns lebt", wie es im Galaterbriefe II. 20. heißt.

Eine zweite Gruppe von Auslegern, von denen wir den heiligen Augustinus anführen, fassen den Vater als Ziel des Lebens Christi, und erklären die Stelle: „Gleichwie ich nach meiner Gottheit aus dem Vater hervorgehe, so beziehe ich alles auf den Vater; gleichwie ich durch meine Menschwerdung der Sohn des himmlischen Vaters in der Zeit geworden bin, so widme ich auch mein Leben seiner Ehre und Verherrlichung. In gleicher Weise werden auch diejenigen, welche mich in der heiligen Kommunion genießen und sich aufs innigste mit mir vereinigen, mir ganz ergeben sein, werden alles auf mich und damit auf den Vater beziehen. Die heilige Kommunion wird das Band der Hingebung an Christus so fest knüpfen, daß der Gläubige sagen könne, er lebe in allem für Christus."

Beide Richtungen begegnen sich wieder, wenn sie die gnadenvollen Wirkungen der Einwohnung des eucharistischen Christus bestimmen. Aus dem innigen Lebensverhältnisse, welches infolge der heiligen Kommunion zwischen uns und Christus einerseits und dem himmlischen Vater andererseits entsteht, ergiebt sich für uns, so wird gesagt, notwendig eine Gemein-

Digitized by Google

schaft mit den Gütern und Privilegien Christi, unseres mystischen Hauptes, und des himmlischen Vaters. Ja „wir gehen in das über, was wir genießen," sagen die Väter, indem „wir denjenigen im Geiste und Fleische tragen, in dem wir gestorben, begraben worden und auferstanden sind;" [1]) „wir werden vergöttlicht,[2]) dadurch daß der eingeborne Sohn Gottes „in uns ist und wir ihn ihm;" „wir nehmen teil an derselben Herrlichkeit, welche der Sohn vom Vater erhalten hat" [3]) u. s. w.

Gehen wir auf die Theologen über. Nach thomistischer Ansicht steht auch der Gottmensch kraft der Rechtfertigung mit uns in mystisch-realer Union. Die heilige Menschheit Christi, so lehrt Thomas von Aquin, ist ein physisches Werkzeug des hypostatisch mit ihr vereinigten göttlichen Wortes.[4]) Alle Handlungen, das ganze Leiden und Sterben Christi bewirkten auf werkzeugliche Weise das Heil des Menschengeschlechtes, während die primäre bewirkende Ursache Gott war.[5]) Dieser werkzeugliche Einfluß der heiligen Menschheit Christi erstreckt sich „auf alle wunderbaren Veränderungen, welche zur Erreichung des Zweckes seiner Menschwerdung dienlich sind," [6]) und dauert auch im Stande seiner himmlischen Verklärung fort, bei seinem fortgesetzten Wirken im Leibe der Kirche, deren mystisches Haupt Christus ist. Weil die menschliche Natur ein dem Sohne Gottes persönlich zugehöriges Werkzeug seiner Gottheit ist, wirkt sie selber physisch auf die Heiligung der Seele ein,[7]) und mittels dieser physischen Einwirkung der heiligen

---

[1]) Leo M., Serm. XIV. de pass. Dom.

[2]) Trullanische Synode, praef. can. ab initio.

[3]) Cf. Joh. XVII. 22.

[4]) Vgl. S. th. III. qu. 48—53.; qu. 13. a. 1. 2. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato, S. 90—92; Derselbe, Das Dogma von der Menschwerdung Gottes, S. 359—382.

[5]) qu. 48. a. 6.

[6]) qu. 13. a. 2.

[7]) qu. 64. a. 3.

Digitized by Google

Menschheit Christi teilt sich die heiligmachende Wirksamkeit seiner Gottheit den Sakramenten mit.[1])

Diese Auffassung des heiligen Thomas von einer physischen Einwirkung der heiligen Menschheit Christi, welcher auch ein Teil der hervorragendsten Thomisten, z. B. Kardinal Kajetan[2]) und Suarez,[3]) von neueren Theologen Schäzler,[4]) Scheeben in seiner Dogmatik,[5]) Thalhofer in seinem „Handbuch der katholischen Liturgik",[6]) und dessen gelehrter Recensent in den „Historisch-politischen Blättern"[7]) huldigen, wird unterstützt durch Stellen der heiligen Schrift, wie Luc. VI. 19., wonach eine heilsame Kraft von Christus bei seiner Berührung ausging (vgl. Luc. VIII. 46.), sodann durch das eigene Verfahren und Zeugnis des göttlichen Heilandes, der sich zur Ausführung seiner übernatürlichen Werke vielfach sinnlicher Handlungen bediente[8]) und von einer ihm mit den drei göttlichen Personen gemeinsamen Wirksamkeit redete.[9]) Sie kann sich auch berufen auf Aussprüche der heiligen Väter, wie eines heiligen Cyrillus von Alexandrien,[10]) Hilarius,[11]) Macarius,[12]) Chrysostomus[13]) ꝛc., der kirchlichen Liturgien und ist im elften Kanon der Ephesinischen Synode angedeutet.

Nach thomistischer Ansicht ist Christus demnach nicht nur seiner Gottheit nach, ist nicht nur der Logos, sondern der

---

[1]) qu. 62. a. 5.
[2]) In S. th. III. qu. 56. a. 2.
[3]) De incarn. disp. 31. s. 1—8.
[4]) A. a. O.
[5]) Bd. II. §. 217 (S. 792), 219.
[6]) §. 2, S. 9—10, 15—18.
[7]) Bd. XCII (1883), S. 908 ff.
[8]) Joan. XI. 43. XX. 22 etc.
[9]) Joh. XIV. 10.; X. 25.; Luc. XI. 20.
[10]) Vgl. dessen Kommentar zu den genannten Stellen.
[11]) De trinit. VIII. 12.
[12]) Hom. 43. n. 1.
[13]) in Gal. III. 27.

Digitized by Google

Gottmenſch auf real wirkſame Weiſe den Gliedern ſeines myſtiſchen Leibes gegenwärtig. In welch eine innige myſtiſche Union muß der Gottmenſch erſt durch die heilige Kommunion zu denſelben treten? Hierüber führt der heilige Thomas aus:

Wie beim Rechtfertigungsprozeſſe die Menſchheit Chriſti als Verdienſturſache und weiterhin als bewirkende Urſache im Sinne einer werkzeuglichen Urſache erſcheint, ſo quillt auch die Kraft und Gnade der heiligen Euchariſtie vorzüglich und primär aus der Menſchheit oder dem Leiden Chriſti. Um dieſe Quelle der ſakramentalen Wirkſamkeit der heiligen Kommunion zu kennzeichnen, floß aus der Seitenwunde des Gekreuzigten Blut und Waſſer.[1])

Eine ſolch innige Vereinigung mit dem Gottmenſchen durch die heilige Kommunion lehren auch die übrigen Thomiſten. Der Dominikaner Medina z. B. ſagt: „Obwohl etwas leibliches, ſo birgt doch die Menſchheit Jeſu kraft ihrer Union mit dem Logos eine geiſtige Kraft in ſich, welche ſich, ſo oft wir Chriſtum im Glauben oder in den Sakramenten des Glaubens empfangen (berühren), zur Heilung und Erleuchtung des Menſchen entfaltet.“[2])

Möhler ſchreibt: „Der Erlöſer lebte nicht bloß vor eintauſendachthundert Jahren, ſo daß er nun ſeitdem verſchwunden wäre und wir uns nur noch ſeiner geſchichtlich erinnern könnten, wie irgend eines verſtorbenen Menſchen; vielmehr iſt er ewig lebendig in ſeiner Kirche . ., einigt ſich mit allen, die dem ewigen Leben entgegenſeufzen, auf das innigſte unter den Formen des Brotes und Weines.“[3])

Im Unterſchiede zu Thomas und den Thomiſten ſieht John Bernard Dalgairns die Vereinigung mit der heili-

---

[1]) S. th. III. qu. 62. a. 5.

[2]) Scholastic. Comment. in III. p. D. Thom. (Colon. 1618), p. 403.

[3]) Symbolik, S. 300.

Digitized by Google

gen Menschheit Jesu nicht schon als Frucht der Rechtfertigung, sondern erst der heiligen Kommunion an.[1])

Die Theologen der Franziskanerschule: Alexander von Hales, Bonaventura, Duns Scotus, ferner Bellarmin, Vasquez u. a. nehmen die dem Logos hypostatisch verbundene Menschheit Christi nur als moralische Verdienstursache aller Heilsgnaden. Wirkender Grund derselben sei der Logos allein in der Einheit mit dem Vater und dem heiligen Geiste. Es kann nach den obigen Andeutungen nicht mehr zweifelhaft sein, daß diese Auffassung nicht in allem dem Vollsinne der heiligen Schrift und der Überlieferungslehre gerecht wird. Dieses ist jedoch der Fall bei der thomistischen Lehre von einer überaus innigen, gnadenvollen Einwohnung auch des Gottmenschen in den Gerechtfertigten schon durch die Gnade und um so mehr durch die heilige Kommunion, wie diese Annahme überhaupt so ganz der tieferen Mystik des Christentums entsprechend ist.

Nach Schrift und Väterlehre wurden wir durch die heilige Taufe Christo verbunden, haben ein übernatürliches, Christi Leben angenommen.[2]) Zu dessen Erhaltung und Ernährung bedürfen wir einer übernatürlichen Speise. Durch die Taufgnade wurden wir ferners teilhaft des göttlichen Lebens, naturverwandt mit Gott.[3]) Wir bedürfen darum auch einer göttlichen, der göttlichen Natur teilhaftigen Speise. Dieses ist die heilige Eucharistie. Während die Engel geistige Wesen sind und ihre Speise Gott an sich, der Logos ist, beruht die Erhaltung des Lebens des Menschen, welches nicht ein rein göttliches, sondern ein gottmenschliches ist, auf einer gottmenschlichen Nahrung, auf der Nahrung durch den Gottmenschen in der heiligen Kommunion. Der Gottmensch mußte des

---

[1]) Die heilige Kommunion, ihre Philosophie, Theologie und Praxis, 1862, 2. Aufl. 1882, SS. 119—200.

[2]) Gal. III. 27.

[3]) II. Petr. I. 4.

Digitized by Google

Menſchen Speiſe werden und die Genußweiſe dieſer eine geiſtig-leibliche. Die heilige Euchariſtie erſcheint auch nach dieſer Seite als fortgeſetzte Inkarnation des Gottſohnes im Menſchen.

Die Einwohnung des Gottſohnes im Menſchen wird ſohin durch die heilige Kommunion eine ſpecifizierte. Nicht die abſtrakte Gottheit, nicht die drei göttlichen Perſonen in ihrer reinen Transſcendenz kommen zu uns und wohnen uns ein; der Gottmenſch, dem das πᾶν τὸ πλήρωμα innewohnt (Col. I. 19.), der die Welt des Endlichen und Unendlichen in ſich ſchließt, wird durch die heilige Kommunion mit ſeinem ſakramentalen Leibe actione theandrica dem Menſchen einwohnend, und zwar der Gottmenſch als Ernährer. Dadurch tritt er im Unterſchiede von den göttlichen Perſonen des Vaters und Geiſtes zu uns in ein ganz beſonders inniges, ſeiner Perſon eigentümliches Verhältnis, ähnlich wie der heilige Geiſt bereits durch die heiligmachende Gnade im Verhältnis Gottes zur begnadigten Kreatur eine beſondere, hervorragende Stellung einnimmt.

Dieſes Verhältnis des uns durch die heilige Kommunion einwohnenden Gottmenſchen zu uns iſt ein viel innigeres als jenes, welches zwiſchen Chriſtus und uns oder zwiſchen dem heiligen Geiſte und uns durch die heiligmachende Gnade beſteht. Das erſtere iſt der Fall, weil es ſich bei der heiligen Kommunion um eine reale Einigung handelt, welche eine Erhöhung und Steigerung jener myſtiſchen Union zur Folge hat; das letztere, weil die heilige Euchariſtie auch die ſpecifiſchen Gnaden jener Sakramente nährt, welche in ausgezeichnetem Sinne Sakramente des heiligen Geiſtes heißen, wie der Taufe und Prieſterweihe, und ſelbſt desjenigen Sakramentes, welches ihm in sensu specialissimo angehört, nämlich der heiligen Firmung.

Digitized by Google

§. 29.

Nährung der theologischen Tugendgnaden durch die heilige Kommunion.

Wie die heilige Kommunion ex opere operato die habituelle Heiligungsgnade mehrt und nährt, so mehrt und nährt sie auch die mit ihr eingegossenen Gnaden der theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe.

Dieses liegt schon begründet im Wesen der heiligen Kommunion, welche die vollkommenste reale Einigung mit Gott bewirkt. Innocenz III. sagt in diesem Sinne: Durch die Kraft dieses Sakramentes werden alle Tugenden genährt. Denn der wird in diesem Sakramente ganz und unversehrt genossen, welcher die Quelle und der Ursprung jeglicher Tugend und Gnade ist.“ [1])

Doch auch ausdrücklich heben die Väter, die kirchlichen Liturgien, wie die gesamte kirchliche Überlieferung die Nährung der theologischen Tugendgnaden als Wirkung der heiligen Kommunion hervor. Wir führen nur einzelnes an.

Die heilige Eucharistie, das „mysterium fidei“ nährt den Glauben. Tertullian sagt: „Die römische Kirche besiegelt mit Wasser diesen Glauben, bekleidet ihn mit dem heiligen Geiste, nährt ihn mit der heiligen Eucharistie.“ [2]) „Manducate corpus et fide roboramini“, heißt es so herrlich im Hymnus pro magna quinta feria des Cosmas von Jerusalem. Es ist ein Gedanke, der schon in den Werken der Väter sich ausgesprochen findet, daß die heilige Kommunion aus dem Glauben leben, ein Leben nach dem Glauben führen

---

[1]) De sacr. alt. myst. l. IV. c. 44. Vgl. De re sacramentaria, T. I. l. 1. qu. 4.; Huguet, Wirkungen des heiligen Sakram. d. Alt., S. 2.

[2]) De praescr. haer. c. 36.

Digitized by Google

und für den Glauben sterben lehrt. Hierher sind auch einige Postkommunionen des römischen Missale zu beziehen.[1])

Daß die Protestanten diese Wirkung der heiligen Kommunion über alles betonen, ist selbstverständlich. Wie schon in der „deutschen Messe" Luthers vom Jahre 1526 wird noch jetzt das Brot bei den Protestanten mit den Worten gereicht: „Der stärke euch im wahren Glauben zum ewigen Leben" — und der Wein . . . „das stärke und bewahre euch im rechten Glauben zum ewigen Leben."[2])

Die heilige Kommunion nährt die Hoffnung. Ist sie ja das „pignus futurae gloriae!" Schon aus dem engen Zusammenhange der Hoffnung mit dem Glauben und weiterhin mit der Liebe ergiebt sich diese Wirkung der heiligen Kommunion. Die Väter preisen die heilige Eucharistie als den sicheren Anker unserer Hoffnung, als die feste Hoffnung der zukünftigen Erwartung, als die Hoffnung des ewigen Lebens u. s. w. Ähnlich drücken sich die Liturgien aus. „Dieses Sakrament," sagt der römische Katechismus, „verkündet uns für die Zukunft die Früchte der ewigen Freude und Herrlichkeit voraus,"[3]) sichert uns den Weg zur ewigen Herrlichkeit und Seligkeit,[4]) eröffnet den Zutritt zu derselben.[5])

Die heilige Kommunion nährt die Liebe. Es ist naturgemäß, daß das Mahl der Liebe die heilige göttliche Liebe in uns mehrt und nährt. Väter und Theologen sprechen voll Begeisterung von der Liebe und Herablassung Gottes in der Eucharistie, so daß sie eine Schule der Liebe geworden, in der wir so recht und vorzüglich lernen, Jesum entgegen zu lieben.

---

[1]) In fest. Quadrag. Martyr. (10. Mart.), in miss. votiva pro fidei propagatione.

[2]) Agende für die evangel. luther. Kirche in Bayern, I. S. 29; II. S. 82.

[3]) 2, 4, 11.

[4]) 2, 4, 5.

[5]) 2, 4, 54.

Digitized by Google

So der heilige Auguſtinus,[1]) Baſilius[2]) u. a. Die Liturgien ſchreiben der heiligen Euchariſtie wie Mehrung und Nährung des Glaubens ſo auch der Liebe zu.[3]) Ebenſo unterläßt es die Kirche nicht, in den Poſtkommunionen des Miſſale den Herrn zu bitten, es möchte die heilige Kommunion, dieſes „divinum Sacramentum immensae charitatis Christi memoriale perpetuum“[4]) die heilige Liebe in uns nähren.[5]) Nach den Schriften der Myſtiker giebt es überhaupt kein beſſeres Mittel zur Nährung der Liebe, als die heilige Euchariſtie.[6]) Die heilige Kommunion iſt es in der That, welche die Gläubigen alle jene Wunder der Entſagung und des Opferſinnes lehrte und lehrt, welche die Welt in Erſtaunen ſetzen. Denn durch ſie werden wir Eines Geiſtes und Leibes mit Gott; Gottes Geiſt aber iſt die Liebe!

Wie die Väter und kirchlichen Liturgien, und noch mehr als dieſe bezeichneten auch die Theologen des Mittelalters, beſonders in Schriften von mehr ascetiſcher Richtung,[7]) als Wirkung der heiligen Kommunion die Nährung der theologiſchen Tugendgnaden. Daß dieſe beim öfteren Empfange der heiligen Kommunion um ſo mehr und bei möglichſt andächtigem Empfange um ſo beſtimmter eintritt, war allgemeine Anſicht. Wir

---

[1]) Tr. III., L. et LXXXIV. in Joan.

[2]) In reg. brev. ad interrog. 172. Vgl. Cyprian. (?), De dupl. mart. (Maur. Ausg. p. CCXXXIX. n. 9.)

[3]) Vgl. griech. Lit. des heiligen Markus, kopt. Lit. des heiligen Baſilius (Renaudot T. I. p. 136.), kopt. Lit. des heiligen Cyrill. (ib. p. 49.) ꝛc.

[4]) Postcomm. in fest. s. Paul. de cruce (28. Apr.)

[5]) Vgl. die Poſtkommunionen an den drei Bittagen, in fer. II. Major. Hebd. et Sabb. Quatuor Temp. Pentec., in fest. s. Joannae Val. (4. Febr.) etc.

[6]) Vgl. Anselm., Lib. de sacr. alt. P. II. p. 8.; Dalgairns, Die heilige Kommunion, S. 181 ff.; Huguet, l. c. 4. Kap., S. 65.

[7]) Cf. Jac. Marchantii „Hortus pastorum candel. myst.“, tr. 4. c. 2—4.; Turrecremata, Tr. de Euch. c. 1. (14.)

Digitized by Google

erwähnen noch des heiligen Thomas von Aquin, der in der oratio post missam zu Gott fleht, die heilige Kommunion möge uns eine Waffenrüstung des Glaubens sein, und zur Vermehrung der Liebe und festen Anhänglichkeit an den Einen wahren Gott gereichen. Richardus sagt von der heiligen Kommunion:

„Inflammat, memorat, sustentat, roborat, auget
Hostia, spem reficit, purgat, vitam dat et unit,
Confirmatque fidem, munit fomitemque remittit.“ [1])

§. 30.

Belebung der sieben Gaben des heiligen Geistes durch die heilige Kommunion.

In der Rechtfertigung wird der heilige Geist auf wesenhafte Weise in die Gläubigen ausgegossen.[2]) Die heiligmachende Gnade bewirkt, um im Sinne der heiligen Schrift und der Väter zu reden, die Besiegelung und Salbung des Fleisches mit dem heiligen Geiste und erfüllt deshalb die Kreatur mit einem höheren, geistigen, heiligen Principe. Zugleich werden damit die sieben Gaben des heiligen Geistes dem Gerechtfertigten verliehen. Diese sind von den eingegossenen theologischen und moralischen Tugenden verschieden[3]) und befähigen den

---

[1]) In IV. dist. 9. a. 1. qu. 2.

[2]) Vgl. Scheeben, Dogmatik, II. Bd., S. 359 ff.; Granderath, Die Kontroverse über die Formalursache der Gotteskindschaft, in der Innsbrucker Zeitschr. für k. Theologie, 1881, SS. 283 ff.; 1883, SS. 492, 593. Thalhofer sagt in seinem „Handbuch der k. Liturgik“, S. 9, Anm.: „Wenige andere Wahrheiten haben sich mir bei meinem Schrift- und Väterstudium so überwältigend aufgedrängt, wie die von der wesenhaften Einwohnung des heiligen Geistes in den Gerechtfertigten.“

[3]) So Thomas v. A. (S. th. I. II. qu. 68.) im Unterschiede von Duns Scotus und Biel. Vgl. Scheeben, Herrlichkeiten der

Digitized by Google

Menschen zu einem vollkommenen Gebrauche dieser Tugenden und der sich daran schließenden aktuellen Gnaden.

Die heilige Kommunion vermehrt die heiligmachende Gnade, ist die realste und vollkommenste Sendung des heiligen Geistes. Deshalb nährt sie ihrem spezifischen Charakter getreu auch die sieben Gaben des heiligen Geistes.

Überreich sind die Väter und Liturgien an Lobpreisungen dieser Wirkung der heiligen Kommunion.

Die Väter schreiben der heiligen Kommunion die Kraft zu, den Verstand zu erleuchten. Sie sagen, die heilige Kommunion erfreue unsere Augen, welche einstmals jene Speise vom verbotenen Baume in so verderblicher Weise öffnete, mit dem wahren Lichte der Erkenntnis, wie dies beim Genusse des eucharistischen Brotes den Jüngern zu Emmaus geschah.[1]) Bei Origenes kehrt öfters der Satz wieder, daß die Eucharistie den Geist heller sehen mache;[2]) er schreibt ihr geradezu die Verleihung des Verstandes zu; sagt, daß der Glaube mit der Taufe, die Gnosis aber mit der Eucharistie verliehen werde[3]) und bemerkt, daß der Lebensbaum der Eucharistie schon von Salomon angedeutet und „Gottes Weisheit" genannt wurde.[4]) Überaus betont der Areopagite in seiner Hierarchia ecclesiastica die erleuchtende Kraft der heiligen Eucharistie. „Die Kraft der Kommunion," sagt er,[5]) „ist die vollendete Kenntnis und Wissenschaft von den Gottesthaten, durch welche die einigende

---

göttl. Gnade, S. 315 ff.; Bodewig, Der allgemeine Wesensbegriff der sieben Gaben des heiligen Geistes nach dem heiligen Thomas, in der Innsbr. Zeitschr. für k. Theologie, 1882, SS. 113, 248.

[1]) So Chrysostomus, Hieronymus (in Paul. Epit.), Augustinus (Ep. LIX.; in Matth. hom. 17.), Hesychius (lib. II. in Lev. c. 9.). Von späteren Beda Ven., Theophylact, Malbonat; vgl. auch Thom. in III. dist. 21. qu. 2. a. 2.

[2]) In Matth. T. XI. n. 14.

[3]) De orat. n. 27.

[4]) Ibid. (M. s. g. XI. p. 513 B; Lommatzsch, XVII. p. 215.)

[5]) V. 1. §. 3. (Corderius I. p. 238 sq.)

Digitized by Google

Erhebung zur Gottheit und die seligste Gemeinschaft mit ihren Heiligen vollendet wird;" sodann: „Der Hierarche kommuniziert zuerst selbst, weil er vom Lichte der göttlichen Wesensgemeinschaft erfüllt sein muß, um es auf andere überzuleiten ꝛc." [1]) Cyprian sagt, der Kelch des Herrn mache die Trinkenden in der Weise trunken, daß er die Seele zur geistigen Weisheit führt und sie sich vom weltlichen Wissen zur Erkenntnis Gottes wendet. [2]) Ambrosius nennt die heilige Eucharistie „das Gastmahl der Weisheit" [3]) und ruft begeistert aus: „Accedite ad eum (panem) et illuminamini, quia lux est." [4]) Der heilige Augustinus sagt: „Kommet zu ihm und ihr werdet erleuchtet! . . . Die Juden sind von dem Gekreuzigten verfinstert worden (de crucifixo tenebrati sunt), wir werden durch das Essen und Trinken des Gekreuzigten erleuchtet (nos manducando crucifixum et bibendo illuminamur)." [5]) Der heilige Chrysostomus nennt die heilige Eucharistie die „Quelle des Lichtes, welche die Strahlen der Wahrheit ausbreite." [6]) In gleichem Sinne sprechen sich weiters aus: Hippolyt, [7]) Isidor von Sevilla, [8]) Johannes Damascenus, welcher die Erleuchtung unseres Herzens als Frucht der heiligen Kommunion bezeichnet, [9]) Paschasius Radbertus, [10]) sodann der heilige Bernhard, [11]) wie überhaupt die Theologen des Mittelalters insgesamt.

---

[1]) III. 3. §. 14. (Ibid. I. p. 197.)

[2]) Ep. LXIII. n. 11. (M. s. l. IV. p. 382.)

[3]) Lib. I. de Cain et Abel, n. 19.

[4]) In Ps. CXVIII. n. 28. Cf. lib. de init. c. 9.

[5]) Hom. 45. in Joannem n. 14.; vgl. dessen Enarratio in Ps. XXXIII. 6. (M. s. l. XXXVI. p. 303 sq.)

[6]) In hom. 45. in Joan. n. 14.

[7]) Bei Galland., T. II. p. 488.

[8]) Quaest. in Vet. Test. In Gen. c. 31. (M. s. l. LXXXIII. p. 284.)

[9]) De fid. orth. IV. 13. (M. s. g. XCIV. p. 1150 B.)

[10]) Lib. de Sacram. c. 18.

[11]) Serm. XIII. in Cant.

Digitized by Google

Hugo von St. Viktor bemerkt,[1]) die Sakramente seien uns unter anderen Gründen auch propter eruditionem verliehen. Der Mensch gelange nämlich infolge der Sünde nur durch sinnliche Vermittlung zur Erkenntnis des Unsichtbaren und deshalb werde ihm die unsichtbare Gnade unter der Hülle der Sakramente gleichsam wie in einem Gefäße angeboten; unter ihnen sei das vorzüglichste die heilige Eucharistie, sie sei das Sakrament der Erkenntnis *κατ' ἐξοχήν*.

Sinnvoll wird deshalb das Ciborium „area lucis" und der Altar „mensa solis" genannt. Bachiarius, ein Mönch im fünften Jahrhundert, erinnert in seiner Professio fidei (3.) daran, daß das Wort „altare" umgekehrt re(s) alta laute, d. h. „cognitio rerum sublimium alta." Raynaud führt in seiner „Eucharistia" die verschiedenen Namen der heiligen Eucharistie auf hundertzweiundvierzig Folioseiten auf, darunter viele auf die Erleuchtung des Geistes bezügliche.[2]) Drogo[3]) u. a. nennen die heilige Eucharistie die leuchtende Wolkensäule der Wüste oder den siebenarmigen Leuchter des Tempels, bestimmt, sowohl das Licht der Gnade zu nähren, als auch die Finsternis der Sünden (die „tenebrae intelligibiles" beim heiligen Augustin) zu verscheuchen, gleichwie die Sonne die Finsternis der Nacht verscheucht.

Auch die Liturgien sprechen sich in diesem Sinne aus, besonders die Liturgie des heiligen Jakobus,[4]) des heiligen Markus,[5]) des heiligen Chrysostomus.[6]) In der römischen Meßliturgie betet der Priester in der Postkommunion des Meßformulars in fest. s. Paschalis Baylon (17. Maj.): „Ge-

---

[1]) De sacr. fidei, l. I. P. IX. c. 3.

[2]) Sect. IV.

[3]) De sacram. Dominic. Pass.

[4]) Renaudot, T. I. p. 164.

[5]) Goar, Euchol., p. 64.

[6]) Vgl. die „*λειτουργία τῶν προηγιασμένων*" (Goar l. c. p. 166, 168.)

Digitized by Google

ſtatte gnädig, daß auch wir jene Fettigkeit (pinguedinem) des Geiſtes zu erlangen verdienen, welche jener aus dieſem heiligen Gaſtmahle empfangen hat;“ und am Feſte der heiligen Märtyrer Hippolyt und Caſſian (13. Aug.): „Die Teilnahme an Deinem Sakramente befeſtige uns im Lichte Deiner Wahrheit;“ endlich am Feſte des heiligen Stanislaus Coſtka (13. Nov.): „Laßt uns beten, es möchte uns das himmliſche Brot, das wir genoſſen, ein Brot des Verſtandes ſein, und der Trank ein Waſſer heilſamer Weisheit.“ [1])

In gleicher Weiſe nährt die heilige Kommunion auch jene Gaben des heiligen Geiſtes, die vor allem auf den Willen des Menſchen Bezug haben.[2]) Väter, Liturgien und römiſches Miſſale[3]) preiſen ſie wiederholt als jenes Sakrament, das uns den Geiſt der Stärke verleiht und den Geiſt der wahren Frömmigkeit, Andacht und Gottesfurcht in uns mehrt und nährt.[4])

§. 31.

Belebung der moraliſchen Tugenden durch die heilige Kommunion.

Hier iſt zuerſt die Frage zu beantworten, ob es überhaupt für ſich beſtehende, moraliſche Tugenden gebe und ob nicht die Befähigung hierzu ſchon in jener Ausſtattung gegeben iſt, welche zu den theologiſchen Tugendakten erforderlich iſt? Jedenfalls giebt es ſolche virtutes morales inprimis cardinales cum

---

[1]) „Ut panis sit intellectus et potus aqua sapientiae salutaris.“

[2]) Vgl. Frint, Darſtellung der kathol. Lehre von dem heiligen Abendmahl, §. 66, S. 13.

[3]) Postcomm. in fest. Alph. Rodr. (30. Oct.)

[4]) Thom., S. th. III. 79. a. 1. ad 2. (I. II. qu. 68. a. 1.); vgl. zu dieſem und den folgenden Paragraphen auch Geramb, Briefe an Eugenius über die heilige Euchariſtie.

Digitized by Google

theologicis infusae, und ist die Meinung eines Heinrich von Gent, Durandus, Scotus, Occam, Biel, welche nur virtutes acquisitae, ferner jene des Paludanus u. a., welche nur virtutes caritate acquisitae annehmen, nicht haltbar. Die vorherrschende Ansicht, welcher auch Suarez huldigt, ist folgende: Die habitus et actus morales supernaturales sollen allerdings wie die actus fidei et spei auf Gott, als das höchste, übernatürliche Ziel, das um seiner selbst willen zu lieben ist, bezogen sein; indessen haben sie eigene Formalobjekte oder Beweggründe, auf die sie zunächst gehen, sind also essentialiter und formaliter von dem habitus und actus caritatis und dem habitus gratiae justificantis nicht abhängig. Es könnte also Gott durch habituelle und aktuelle Gnaden vermöge der potentia absoluta die ersteren ohne die letzteren auch dem Todsünder verleihen oder bei Verlust der letzteren durch die Todsünde die ersteren erhalten, wie er faktisch die habitus et actus fidei et spei ihm verleiht oder erhält. Freilich würden dann die habitus et actus morales naturales et supernaturales den Todsünder so wenig rechtfertigen, wie die habitus und actus des bloßen Glaubens und der Hoffnung. De potentia ordinaria gehen jedoch die virtutes habituales infusa durch die Todsünde verloren, weil sie kongruenterweise und nach göttlichen Gesetzen Folgen der caritas und gratia infusa sind.[1])

Die Existenz für sich bestehender, mit den theologischen Tugenden eingegossener und erworbener moralischer Tugenden ist sonach mit den meisten Theologen zuzugeben. Daß durch die heilige Kommunion eine Mehrung und Nährung derselben statthabe, dürfte schon aus ihrem Zusammenhange mit den theologischen Tugenden sich ergeben. Wir gedenken deshalb nicht, die Menge der unter diesem Titel genannten Tugenden einzeln aufzuführen und bei jeder zu zeigen, daß und inwiefern

[1]) Vgl. Kleutgen, 3. Beilage zur Theologie und Philosophie der Vorzeit, S. 98 bis 100; Scheeben, Dogmatik, II. n. 148—151.

Digitized by Google

sie durch die heilige Eucharistie eine Steigerung und Nährung erfahre. Neben den Kardinaltugenden ist es lediglich die Tugend der Demut und Sanftmut, deren Nährung und Förderung durch die heilige Eucharistie von den Theologen näher ins Auge gefaßt wird. In der Regel reden sie bloß von der Tugend im allgemeinen ohne nähere Bezeichnung ihrer Art.

Die heilige Eucharistie heißt „eine Schule der Demut", und daß sie dieses ist, liegt schon in ihrer äußeren Erscheinungsweise begründet. Augustinus nennt sie ein „mysterium humilitatis Domini", denn: „nisi enim esset humilis, non manducaretur, neque biberetur."[1]) Oft heißt sie bei mittelalterlichen Theologen auch „labor Domini". „Gott will," sagt Godefridus so schön,[2]) „bei der heiligen Kommunion unsere Sünden nicht sehen, gießt uns aber durch die heilige Eucharistie Demut ein, daß wir sie sehen. Hier ist ein Gott," sagt er weiter, „ohne Glanz, ohne Schönheit, selbst nicht einmal mit der Gestalt und Ähnlichkeit eines Menschen erschienen." Ärmer als in der Krippe, über welcher die Engel das Gloria sangen, und die drei Weisen eine dreifache Opferspende dem Menschen, König und Gott brachten, weilt Christus im Tabernakel, so oft verlassen, beleidigt, selbst verspottet, lieblos behandelt und von so vielen unwürdig genossen, ohne daß er klagte. Der eucharistische Christus ist noch das sanftmütige Lamm, das sich zur Schlachtbank führen ließ, ohne seinen Mund zu öffnen — ein Beispiel der Sanftmut![3])

Insbesonders sind es die vier Kardinaltugenden, welche durch die heilige Kommunion eine Belebung und Nährung empfangen. Die Väter preisen die heilige Eucharistie als jene Quelle, aus welcher wir, wie einst die Blinden aus dem

---

[1]) Serm. 127. de temp.

[2]) Homil. festival. 60.

[3]) Vgl. Gebet des heil. Thomas nach der Messe, ferner Postcomm. in miss. ad postul. patientiam und ad postul. humilitatem. Vgl. Fr. W. Faber, Das allerheiligste Sakrament, S. 468 ff., 531 ff.

Digitized by Google

Teiche Siloe das Licht der Augen, so das Licht der Erkenntnis und Klugheit schöpfen (Ephräm der Syrer[1]), die wahre Klugheit der Kinder Gottes (Gregor von Nyssa, Chrysostomus u. a. an den verschiedensten Stellen), die sapida scientia im Unterschiede von der improvidentia. Im ferneren nährt die heilige Kommunion als das Mahl des sacrificium justitiae in uns die Kardinaltugend der Gerechtigkeit. Sie lehrt uns Gerechtigkeit gegen Gott, nämlich die wahrhafte Anbetung Gottes im Geiste, wie die Heiligen sagen; Gerechtigkeit gegen den Nächsten,[2]) der am Tische des Herrn unser Bruder wird; gegen uns selbst, die wir nicht mehr wertlos sind, nachdem sich Gott für uns täglich in den Tod und uns zur Speise giebt;[3]) Gerechtigkeit gegen unseren Leib, auf daß, nachdem derselbe gespeist und gesättigt worden mit dem Fleische und Blute des Gottmenschen, wir uns nicht mehr unterfangen, mit oder an demselben Sünde zu thun.[4]) Der heilige Chrysostomus sagt einmal (dem Sinne nach) so unvergleichlich schön: „Gedenke, wen du bei der heiligen Kommunion auf die Hand legst; darum thue kein Unrecht mit dieser Hand! Gedenke, wen du auf deine Zunge legst; darum bewahre deine Zunge! Gedenke, wen du in dein Herz aufnimmst; darum behüte es vor allen bösen Gedanken! Ist es nicht absurd, dein Ohr, nachdem du es beim Empfang der himmlischen Speise erfreutest, wieder durch buhlerische Gesänge zu ergötzen? mit den Augen wieder böse Dinge anzuschauen, nachdem sie arcana et tremenda mysteria gesehen haben?“[5])

---

[1]) Orat. de judic. et compunct. (Opp. graec. lat. II. 52 A.)

[2]) Vgl. besonders Chrysostomus, z. B. hom. 8. in Rom. (M. s. g. LX. p. 465.)

[3]) August. Cf. Serm. 1. in Ps. XXXII. (M. s. l. XXXVI. p. 277.); cf. Serm. 8. de diversis c. 3. n. 1.

[4]) Derselbe, Serm. de decem chordis c. 10. (M. XXXVIII. p. 86 sq.)

[5]) Cf. II. Catech. ad illum. (M. s. g. IXL. p. 233 sq.)

Digitized by Google

Die heilige Eucharistie nährt als das Brot der Starken, in dessen Kraft Elias bis zum Berge Gottes ging, auch die Tugend der Starkmut in ihren beiden Formen als angreifende und abwehrende. Dies liegt mannigfach in den Werken der Väter ausgesprochen. Hieronymus nennt sie „den Stock, der die Feinde in die Flucht schlägt",[1]) Chrysostomus (ad Neophytos) eine „Waffenrüstung, in der wir den Satan auf die wirksamste Weise angreifen und auf das Haupt schlagen." Der heilige Cyprian preist sie als jene Quelle, aus welcher die Märtyrer ihre Kraft erholten, „so daß sie nicht erkannten aus Liebe zu Christus die Nächsten ihres Blutes, weder die Väter ihre Söhne, noch die Söhne ihre Väter".[2]) Das römische Missale erfleht als Frucht der heiligen Kommunion Standhaftigkeit und Ausdauer.[3]) — In gleicher Weise nährt die heilige Kommunion die Tugend der Mäßigkeit, wie dieses die Väter, z. B. Cyprian,[4]) Chrysostomus, Gregor von Nyssa u. a. wiederholt aussprechen.

---

[1]) Exeg. ad Ezech. IV. 16. (M. s. l. XXV. p, 50.); cf. Is. XXI. 5. (XXIV. p. 262.)

[2]) Ep. LIV. und an anderen Stellen. Vgl. Chrysost. zur Stelle Ps. XXII. 5., Augustinus zu Ps. XXV. 9., Laurent. Justiniani Lib. de discipl. et perfect. monast. convers. c. 19.

[3]) Cf. Postcomm. in fest. s. Joann. Nepom. (16. Maj.) im Propr. Monac.: „Fragilitatem nostram coelestis haec mensa fortium pane confirmet: qui beati Martyris et Sacerdotis tui Joannis tentatam contra honorem sacramenti constantiam jugiter aluit ad victoriam," ähnlich in Miss. pro aliqu. loc.: „Spiritum fortitudinis haec nobis tribuat mensa coelestis." Cf. La tradition des églises de Cambrai et d'Arras bei Bouix, Revue de sciences eccl. IV. 126 sqq.

[4]) Ep. LXIII. (M. s. l. IV. p. 382 B.) Vgl. Hesychius (l. VI. in Lev. c. 22.); Paschasius (lib. de sacr. in cap. 2.).

Digitized by Google

§. 32.

Verleihung aktueller Gnaden durch die heilige Kommunion.

Die heilige Kommunion nährt, und nährt nicht bloß die habituellen Gnaden aller Art, sondern verleiht auch die zu ihrer Bethätigung und Entwickelung früher oder später nötigen Beistandsgnaden.

Die Väter und Liturgien sprechen infolge einer noch wenig in bestimmte Begriffe gebrachten Gnadenlehre meist nur indirekt für unseren Gegenstand. Gregor von Nazianz z. B. spricht in seiner „ersten Rede" von der heiligen Eucharistie als einem himmelwärts tragenden Heiligtume. Er will damit sagen, dieselbe weise und führe uns zum Himmel, und zwar insoferne, als sie uns vor der geistigen Trägheit schützt und zum Guten aufmuntert und darin bestärkt, mit anderen Worten als sie uns die zur Bethätigung der Heiligungsgnade (sowie der darin wurzelnden Tugendgnaden) notwendigen Gnadenhilfen verleiht. In ähnlichem Sinne fleht in der Liturgie des heiligen Markus der Priester in der Danksagung, es möchte uns die Vereinigung mit dem heiligen Leibe und kostbaren Blute Jesu Christi zur Erfüllung der Gebote des Herrn gereichen.[1])

Bestimmter sprechen sich die Theologen der späteren Zeit aus.[2]) Der heilige Thomas sagt:[3]) Durch dieses Sakrament wird nicht bloß die Gnade und Tugend durch seine ihm innewohnende Kraft verliehen, sondern es spornt auch zur That an nach den Worten des Apostels: „Die Liebe Christi drängt uns" (II. Cor. V. 14.). Henriquez schreibt: „Der Empfang

---

[1]) Renaudot, I. p. 163 : „εἰς περιποίησιν τῶν ἐντολῶν σου."

[2]) Cf. Albert. M., Comp. theol. l. VI. c. 15.

[3]) S. th. III. qu. 79. a. 1. ad 2.

Digitized by Google

der heiligen Eucharistie vermehrt nicht bloß die habituelle Tugend, sondern treibt uns auch zu einzelnen Tugendakten und zur thatsächlichen Andacht und Hingebung an. Denn gleichwie der heilige Geist, der in der Seele des Gerechten wohnt, durch geistigen Antrieb und Beistand den Willen anregt, ohne jedoch die Willensfreiheit zu beeinträchtigen und so uns zur Ausführung einer Handlung und zum thätigen Eifer bestimmt, ebenso bewegt das Wort durch seinen Leib und durch die Gestalten, unter welchen der ganze Christus enthalten ist, wie ein sakramentales Werkzeug den andächtig ergebenen und aufmerksamen Willen zum wirklich freiwilligen Handeln." [1])

Indirekt lehrt auch das Tridentinum die Verleihung aktueller Gnaden durch die heilige Kommunion, wenn es derselben die Bewahrung vor Todsünden zuschreibt, wozu bei vorhandener Versuchung aktuelle Gnaden das einzige Mittel sind. Ferner spricht dieses der römische Katechismus aus, wenn er, ebenso wie das Tridentinum, die heilige Eucharistie als Quelle aller Gnaden preist und von ihr sagt, sie führe der Seele neue Kräfte zu, wie dieses auch in ähnlicher Weise die Väter, Liturgien und die gesamte kirchliche Überlieferung aussprechen.

Zum Beweise, daß die heilige Eucharistie ex opere operato auch aktuelle Gnaden, und besonders beim Empfange selbst Andacht und Liebesglut erweckt, führen die nachtridentinischen Theologen so gerne die Analogie mit der materiellen Speise an, welche gleichfalls aus sich selbst aktuell thätig sei; ebenso oft auch das Zeugnis der Väter und kirchlichen Liturgien, daß die heilige Eucharistie ein Mittel zur Vermeidung der Sünde sei, was eben nur durch Verleihung aktueller Gnaden möglich ist. Zu den letzteren rechnen sie sodann alle und jegliche Gnadenerweisung der göttlichen Vorsehung, womit Gott den Menschen leitet und führt, vor Versuchungen äußerer

---

[1]) S. th. mor. l. 8. c. 35. n. 2. Cf. Joan. Marin, Theol. spec. et mor. T. III. tr. 21. disp. 6. s. 4. n. 77. etc.

Digitized by Google

und innerer Art bewahrt, seinen Verstand erleuchtet und seinen Willen bewegt.

Wann verleiht nun die heilige Kommunion aktuelle Gnaden? Sie verleiht solche jedenfalls während der Sumptio und solange die sakramentalen Gestalten vorhanden sind; in anrechtlicher Weise jedoch auch für die weitere Zukunft, insoferne sie früher oder später (in tempore opportuno) zur Bethätigung der habituellen Sakramentsgnade als notwendig erscheinen. Der heilige Thomas bemerkt, die sakramentale Gnade werde, insoferne sie ein besonderer göttlicher Beistand sei, dann von Gott verliehen, wann die gelegene Zeit zur Ausübung jenes Aktes gekommen sei, wozu sie gegeben ist, und zwar unfehlbar, wenn ihr nur der Mensch für jene Zeit kein Hindernis in den Weg legt.[1]) Und Abelly sagt:[2]) „Jene speciellen Gnadenhilfen werden aber nicht zugleich mit dem Sakramente verliehen, sondern zu jenen Zeiten und Gelegenheiten, in denen es passend erscheint demjenigen, der da ist: adjutor in opportunitatibus in tribulatione (Ps. IX. 10.), wie Gammachäus näher darlegt."[3]) Ähnlich drücken sich die übrigen Theologen aus.

Inwieferne kann man die Beharrlichkeitsgnade als Wirkung der heiligen Kommunion ansehen? Jedenfalls ist festzuhalten, daß die aktuelle und wirksame Beharrlichkeitsgnade ein ganz specielles göttliches Gnadengeschenk ist, das auch der Gerechtfertigte sich nicht im strengen Sinne des Wortes verdienen kann.[4]) Doch kann dieselbe durch demütiges Gebet, Mitwirkung mit der Gnade u. s. w. erfleht werden. Auch die heilige Kommunion, besonders die oftmalige, dürfte ein treffliches Mittel sein, die Beharrlichkeitsgnade sich von Gott zu

---

[1]) S. th. III. qu. 62. a. 2.

[2]) Medull. theol. P. II. tr. 1. c. 1. s. 5. n. 2.

[3]) Ad qu. 62. c. 1.

[4]) Trid. sess. VI. cap. 16. can. 22. Vgl. Oswald, Lehre von der Heiligung, S. 169 ff.

Digitized by Google

erbitten.[1]) Darauf weisen bereits Stellen bei den Vätern und in den Liturgien hin,[2]) sodann die verschiedensten Postkommunionen des römischen Missale.[3]) In erster Linie aber legen dieses nahe die Worte, welche der Priester im vorletzten speciellen Vorbereitungsgebete zur Kommunion an den göttlichen Heiland richtet: „. . et fac me tuis semper inhaerere mandatis et a te nunquam separari permittas“,[4]) ferner das Gebet, welches bei Austeilung der heiligen Kommunion an die Laien gesprochen wird: „Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam.“

Nur in diesem Sinne zählen einige Theologen die endliche Beharrlichkeit als Wirkung der heiligen Kommunion auf.[5])

---

[1]) Cf. Origen., hom. 9. in Ezech. n. 5.

[2]) Z. B. in der mozarabischen Liturgie. (M. s. l. LXXXV. p. 120. 567.)

[3]) Dom. in Septuag.; dom. XVII. post Pentec.; fer. VI. post Dom. II. Quadrag.; fer. VI. post Cineres; Sabb. post Cin.; fer. IV. Quat. Temp. Pentec.; in fest. pretiosiss. Sangu. D. N. J. Chr., Camilli de Lellis (18. Jul.), ss. Naz. et Cels. (28. Jul.); in Vigil. ss. Apost. Sim. et Jud.; in miss. pro infirmis; ad postulandam gratiam bene moriendi etc.

[4]) Vgl. auch das Gebet des Priesters bei der sumptio vini: „Quod ore sumpsimus . . . et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum.“

[5]) Z. B. Tanner, Theol. schol. T. IV. d. V. de ss. Euch. et Miss. qu. 1. dub. 4. ass. 5.; vgl. Salmanticenses, T. XI. P. II. tr. 23. disp. 10. dub. 1. §. 8. Abelly (Med. theol. P. II. tr. 1. c. 4. n. 5.) sagt: „. . . sed etiam quia speciali modo confert digne suscipientibus finalem perseverantiam, in quantum per specialia gratiae auxilia charitatem roborat ac perficit et a peccatis mortalibus praeservat.“

Digitized by Google

Vierter Teil.

Heilende Wirkungen der heiligen Kommunion.

§. 33.

Begriff und Einteilung der heilenden Wirkungen.

Unter heilenden Wirkungen versteht man solche, welche die durch die Sünde geschlagenen Wunden der Natur, nämlich die mortalitas, passibilitas, ignorantia und concupiscentia in der Richtung auf das natürliche Ziel lindern.

Ist dieses natürliche Ziel gemäß der von Gott thatsächlich getroffenen Weltordnung auch nur ein Mittel zur Erreichung des übernatürlichen Zieles und dieses insoferne das einzige Endziel, so ist es doch ideell von ihm unterschieden, und infolge dessen sind die auf das erstere hinführenden integrierenden Gnaden, die im Zustande der gefallenen Natur als heilend sich erweisen, von den auf das letztere hinführenden heiligenden Gnaden unterschieden.

Es ist Aufgabe des vierten Teiles, zu zeigen, daß und inwiefern durch die heilige Kommunion ex opere operato heilende Wirkungen verliehen werden.

Digitized by Google

Im näheren soll behandelt werden: Die heilige Kommunion hat 1) heilende Wirkungen der indirekten Art zur Folge. Darunter verstehen wir die heiligenden Wirkungen der heiligen Eucharistie, insoferne dieselben mittelbar auch heilend wirken. Sodann soll gezeigt werden: die heilige Kommunion verleiht 2) auch heilende Wirkungen der direkten Art, verleiht auch direkt integrierende Gnaden in der Richtung auf das natürliche, rein menschliche Endziel und zu dessen leichterer und vollkommenerer Erreichung, ist direktes Heilungssakrament.

Letzteres kann sie wiederum in einem doppelten Sinne sein: in einem weiteren Sinne zur Heilung a) der geistigen Natur und b) der sinnlichen Natur des Menschen, mit anderen Worten, zur Heilung der Begierlichkeit des Geistes und des Fleisches; in einem engeren Sinne zur Heilung der leiblich-physischen Natur desselben, der Natur im engeren Sinne. Sonach können unterschieden werden: 1) heilende Wirkungen des geistigen Lebens, welche die geistige Irrtumsfähigkeit der Erkenntnis und die Begierlichkeit des geistigen Willens hemmen; 2) heilende Wirkungen des sinnlichen Lebens, des sinnlichen Fleisches; 3) heilende Gnaden des leiblichen Lebens, des leiblich-organischen Lebens, sei es der anima vegetativa als formierendes Lebensprincip oder der leiblich informierten (beseelten) Materie.

Diese geistigen, sinnlichen, leiblichen Gnaden der integrierenden Art können entweder aktuelle oder habituelle Gnaden sein.

In nachfolgendem sind also folgende Fragen der Reihe nach zu beantworten:

Verleiht die heilige Kommunion heilende Wirkungen der indirekten Art? (§ 34.)

Verleiht sie heilende Wirkungen der direkten Art? und zwar a) zur Minderung der Begierlichkeit des Geistes? (§ 35); b) des Fleisches? (§ 36); c) Hat sie auch auf das leibliche Leben Einfluß? (§ 37). Und inwiefern ist sie Unterpfand der leiblichen Glorie? (§§ 38 bis 43).

Digitized by Google

§. 34.

Heilende Wirkungen indirekter Art.

Die heilige Kommunion nährt, wie sich uns im dritten Teile gezeigt hat, alle heiligenden Gnaden: die gratia sanctificans, die theologischen und moralischen Tugendgnaden.

Diese auf das übernatürliche Ziel gehenden heiligenden Gnaden wirken nun indirekt auch heilend. Denn die Würde der Adoptivkindschaft Gottes, welche die Rechtfertigung verleiht, muß als Standeserhöhung der Person zu göttlicher Würde aufgefaßt werden, als Zurückführung der Kreatur in ein früheres durch die Sünde zerstörtes und verloren gegangenes höheres göttliches Sein.[1]) Durch die heiligmachende Gnade empfängt unser natürliches Wesen Gottähnlichkeit als einen Anfang („primitiae" Rom. VIII. 23) und ein Unterpfand (II. Cor. V. 5.; Eph. I. 14) der einstigen Teilnahme am göttlichen Leben. Hierdurch nun werden die durch die Sünde geschlagenen Wunden der Natur zwar nicht vollständig aufgehoben, doch tritt eine Verklärung und Erhebung der Natur in dem Sinne ein, als einerseits eine höhere Leistungsfähigkeit derselben vorhanden ist, welche eine leichtere Vermeidung von Irrtum und Sünde zur Folge hat, und anderseits eine Freiheit von deren Gebrechen insoweit statthat, als hierdurch der Gebrauch der sittlichen Freiheit gehemmt und gestört wird.

Ist letzteres schon durch die heiligmachende Gnade und durch die mit ihr verliehenen theologischen und moralischen Tugendgnaden der Fall, dann in um so höherem Grade durch die heilige Kommunion, welche alle diese Gnaden mehrt und nährt.

---

[1]) Cf. II. Petr. I. 4.

Digitized by Google

Nach der Lehre der Väter und späteren Theologen geschieht dieses dadurch, daß die heilige Kommunion das göttliche Leben in uns nährt, die heilige Liebe, besonders die Opferliebe entzündet, das Herz zu himmlischen Neigungen entflammt, Heilsgefahren abwendet, Schutz in den Versuchungen gewährt u. s. w. So sagt der heilige Thomas von Aquin, die heilige Kommunion wirke insoferne indirekt heilend auf den Leib, als sie durch Nährung der Liebe die Begierlichkeit in uns mindere nach dem augustinischen Satze: „Augmentum charitatis est deminutio cupiditatis.“ [1]) In ähnlicher Weise sprechen sich seine großen Commentatoren, besonders Suarez aus, ferner Tournely, Gerson, Viguer[2]) u. a. Nach dem heiligen Bonaventura hat der Empfang der heiligen Eucharistie die Folge, daß die der Seele eingegossene Gnade ihre Wirksamkeit freier und leichter entfaltet, wodurch der Zunder der Sünde vermindert und die Seelenkräfte gestärkt werden.[3]) Der römische Katechismus sagt in diesem Betreffe: „Dieses Sakrament hält auch die Lust des Fleisches im Zaume und unterdrückt sie; denn indem es die Seele mit dem Feuer der Liebe mehr entzündet, muß es notwendig die Glut der Begierlichkeit auslöschen.“ [4])

Doch nicht nur insoferne die heilige Kommunion die heiligenden Gnaden mehrt und nährt, sondern auch nach einer anderen Beziehung läßt sich von heilenden Wirkungen indirekter Art bei derselben reden. Wir haben gehört: die heilige Kommunion bewahrt vor der Todsünde. Sie verleiht uns die Gnade, vor Versuchungen mehr bewahrt zu werden, die Versuchungen als solche leichter zu erkennen und zu überwinden. Hierdurch befähigt sie uns, leichter nach des Apostels Gebot unseren Leib rein, keusch, untadelhaft für Christi Wieder-

---

[1]) S. th. III. qu. 79. a. 6. ad 3.
[2]) Instit. c. 16. §. 3. v. 18.
[3]) IV. Sent. dist. 1. P. I. qu. 4.
[4]) 2, 4, 53.

Digitized by Google

kunft am jüngsten Tage bewahren und dem Vater heilig und unbefleckt darstellen zu können.[1]) In analoger Weise ist dieses auch der Fall, sofern die heilige Kommunion auch vor läßlichen Sünden bewahrt und davon (direkt oder indirekt) befreit. Denn auch die läßliche Sünde hat eine graduelle corruptio naturae zur Folge, indem sie (wenn auch in noch so geringem Grade) die Einführung einer zur Natur des Willensvermögens hinzutretenden schlechten und verkehrten Beschaffenheit (inclinatio voluptatis) bewirkt. Insofern nun die heilige Kommunion vor läßlichen Sünden bewahrt und sie tilgt, übt sie durch ihre reinigenden Wirkungen mittelbar auch heilende Einflüsse auf den Leib aus.

§. 35.

Schwächung der Begierlichkeit des Geistes durch die heilige Kommunion.

In der natürlichen Konstitution des Menschen selbst liegt die Möglichkeit, ja Notwendigkeit des Entstehens regelloser Bewegungen oder ungeordneter Begehrungen (concupiscentiae) des Geistes begründet.

Der Mensch ist bezüglich der geistigen Erkenntnis mannigfachen Schwierigkeiten und Gefahren von Irrtümern unterworfen. Der Wille des Menschen ist schwach, passibel und afficierbar. Der Geist desselben ist von Natur zur Sünde geneigt. Die Heiligungsgnade vervollkommnet Geist und Willen des Menschen auf übernatürliche Weise. Sie macht seinen Geist Gott genehm und wohlgefällig, erhöht und verklärt die ganze Natur auf innere Weise. Kommt zur Gnade noch der Genuß der heiligen Eucharistie als des Nährungssakramentes *κατ' ἐξοχήν*, so wird der Intellekt noch mehr geläutert, der

[1]) Col. I. 21. sq.; I. Thess. V. 23.; Rom. VIII.

Digitized by Google

Wille innerlich noch mehr gesalbt, der Mensch gegen die Begierlichkeit des Geistes noch mehr gestärkt.

Doch auch direkt mindert die heilige Kommunion die Begierlichkeit des Geistes. Dieses ist die ausdrückliche und bestimmte Lehre der Väter, der Liturgien, der gesamten christlichen Überlieferung.

Die heilige Kommunion ist nach dem Zeugnisse dieser aller am geeignetsten, um die Augen mit der rechten Erkenntnis zu erleuchten, daß sie die Wahrheit finde, die Gefahren für die Seele erkenne, die rechten Mittel zu deren Überwindung entdecke.[1]) Wie oft reden nicht die Väter von einer Heiligung der Seele durch die heilige Kommunion und verstehen darunter besonders die Erleuchtung des Geistes, die Stärkung des Willens! Der heilige Ambrosius, der besonders diese Wirkung der heiligen Kommunion hervorhebt, nennt sie einen Schatten, der den Drang des Geistes (zu Stolz, Ehrsucht u. s. w.) und der übrigen Leidenschaften mäßige.[2]) „Die Aufwallungen des Geistes löscht sie aus," sagt Cyrill von Alexandrien.[3]) „Warum," so fragt er, „warum sagt der Prophet Joel, die Leidenschaften gehen durch unsere Sinne wie durch Fenster ein? Weil sie nicht gesalbt sind mit dem Blute Christi . . . Die alldurchdringende Kraft dieses Heilmittels sollte in unserem Innern alles verderben, erneuern und herstellen, was die Schuld des alten Lebens dem Geiste und dem Leibe geschadet hat." Makarius sagt: „Gleichwie das blutflüssige Weib in Wahrheit glaubend und den Herrn am Saume seines Kleides berührend sogleich Heilung erlangte, . . . ebenso erlangt jede Seele, welche die unheilbaren Wunden der Sünde, die Quelle unreiner und schlechter

---

[1]) Vgl. §. 30.

[2]) Cf. Serm. XIX. in Ps. 118. De viduis c. 10. n. 62. Vgl. n. 60. 61. und c. 5. n. 32.

[3]) Lib. 2. Glaphyr. c. de hostia agni. Ebenso öfters in seinem Kommentar zum Evangelium nach Johannes.

Digitized by Google

Gedanken, in sich trägt, sobald sie zu Jesus Christus kommt, glückliche Heilung von dem unheilvollen Flusse der Leidenschaften und es vertrocknet jene Quelle, welche unreine Gedanken sprudelte, einzig durch die Kraft Christi.“ [1])

Ähnlich die Liturgien und das römische Missale. In der Liturgie des heiligen Markus z. B. betet der Priester: „Erleuchte (durch die heilige Kommunion) unsere geistigen Augen gegen die uns umgebende Finsternis der Ungesetzlichkeit.“ [2]) In einer Postkommunio des römischen Missale betet der Priester: „Unseren Geist und unseren Leib möge die Wirksamkeit des himmlischen Geschenkes in Besitz nehmen, auf daß nicht unser Sinn in uns wirke, sondern die Wirksamkeit der Eucharistie zuvorkomme.“ [3])

Weitere diesbezügliche Stellen aus späterer Zeit finden sich reichlich in den Schriften der Heiligen, welche gleich den Vätern die heilige Kommunion als bestes Mittel zur Unterdrückung aller Regungen des Stolzes, der ungeordneten Selbstliebe, des Zornes, Neides, Geizes u. s. w. preisen und ihr die Erleuchtung unseres Verstandes und die Stärkung unseres Willens an mannigfachen Stellen zuschreiben.[4]) Vielleicht darf hierher auch bezogen werden Trid. sess. XIII. cap. 8.: „ut panem illum supersubstantialem frequenter suscipere possint, ut is vere eis sit animae vita et perpetua sanitas mentis.“ [5])

Die Thatsache einer direkten Schwächung der Begierlich-

---

[1]) Homil. XX. c. 4 (M. s. g. XXXIV. p. 652.)

[2]) Renaudot, Lit. orient. coll. p. 164.

[3]) Dom. XV. post Pentec. Vgl. Dom. XVI. und die Postkommunio in miss. s. Aloys.

[4]) Cf. St. Bernard., Serm. I. de coen. Domini; Petr. Bles., Serm. 18. etc.

[5]) Vgl. mozarab. Lit. bei M. s. l. LXXXV. p. 567 C: „Gustantes Domine suavitatis dulcedinis plenitudinem quaesumus: ut sit nobis hoc (scil. Eucharistia) ad remissionem peccatorum et sanitatem mentium.“

Digitized by Google

keit des menschlichen Geistes als Folge der heiligen Kommunion findet ihre Begründung und Erklärung zunächst durch die aktuell integrierenden Erkenntnis- und Willensgnaden, welche uns die heilige Kommunion verleiht, eventuell auch durch integrierende Gnaden habitueller Art, wie sich in Bälde zeigen wird.

Indem so die heilige Kommunion die Erkenntniskraft erhöht und durchleuchtet, die Begierlichkeit des Geistes (im engeren Sinne) schwächt, den Willen salbt und stärkt, führt sie uns jener urständlichen Verklärung des Geistes näher, infolge welcher der erste Mensch in und trotz seiner engen Verbindung mit dem Körper seine geistige Überlegenheit vollkommen bewährte und mit seiner geistigen Macht den Körper vollständig beherrschte.

§. 36.

Schwächung der Begierlichkeit des Fleisches durch die heilige Kommunion.

Durch die heilige Kommunion findet eine Schwächung der Begierlichkeit des Fleisches auf indirekte Weise statt durch heiligende Gnaden und durch heilende Gnaden geistiger Art. Dies ist bereits in den vorigen Paragraphen gezeigt worden und braucht hier nur daran erinnert zu werden. Hier ist zu untersuchen, ob 1) eine solche Schwächung durch die heilige Kommunion auch direkt erfolgt, 2) ob auch indirekt von unten herauf durch Einwirkung der heiligen Kommunion auf das vegetative Leben zum Zwecke der Milderung der sinnlichen Begierlichkeit (Blut, Temperament u. s. w.)? Ferners 3) ob diese Schwächung geschieht durch in tempore oportuno verliehene aktuelle Gnaden? 4) Ob auch durch habituelle?

Unzweifelhaft läßt sich eine Schwächung der Begierlichkeit des Fleisches auf direkte Weise annehmen. Denn in den Schriften der Väter und in den Liturgien ist wiederholt von

Digitized by Google

einem Einflusse der heiligen Kommunion auf die Begierlichkeit des Fleisches die Rede, und zwar in einer Weise, daß man an die Annahme einer direkten Einwirkung der heiligen Eucharistie in diesem Sinne denken muß. Wenigstens läßt ihre Ausdrucksweise oft viel eher auf die Annahme einer direkten Einwirkung schließen, als nicht. Um Beispiele anzuführen, so sagt der heilige Ambrosius, der eucharistische Christus mindere die Begierlichkeit des Fleisches, wie einst der historische Christus die Schwiegermutter des Petrus vom Fieber heilte.[1]) Der heilige Cyrillus von Alexandrien bemerkt: „Die heilige Eucharistie hemmt das tobende Gesetz unserer Glieder.“[2]) Klemens von Alexandrien sagt: „O wunderbares Geheimnis! Er befiehlt uns abzulegen das alte Verderben des Fleisches, sowie auch die alte Nahrung, indem wir von einer anderen neuen Speise kosten, . . . damit wir die Begierden des Fleisches bändigen. Wie das Brot zur Vermischung in Wein gebröckelt den Wein auffaugt und nur die wässerigen Bestandteile zurückläßt, so saugt auch das Fleisch des Herrn, das Himmelsbrot, das Blut in sich ein und ernährt die Himmlischen unter den Menschen zur Unsterblichkeit und läßt nur jene fleischlichen Begierden zurück, damit sie verderben.“[3]) Ähnlich der heilige Chrysostomus,[4]) Makarius[5]) u. a.

In gleicher Weise erflehen die Liturgien die Schwächung der Begierlichkeit des Fleisches durch die heilige Kommunion. So besonders die Liturgie des heiligen Markus: . . . „Nimm von uns die schlechtgeartete und sündhafte Thätigkeit der fleischlichen Lüste!“[6]) Ähnlich heißt es im Missale Romanum am

---

[1]) De viduis c. 10. n. 60. (M. s. l. T. XVI. p. 252.)

[2]) In Joan. c. 17. et c. 6. v. 57. (M. s. g. LXXIII. p. 586.)

[3]) Paedag. I. 6. (M. s. g. VIII. p. 301 A. p. 305 B.)

[4]) Hom. 23. ad pop. Antioch., hom. 4. in Math., hom. 8. in ep. ad Rom. etc.

[5]) Hom. 20. cap. 4.

[6]) Renaudot, I. p. 164.

Digitized by Google

Feste des heiligen Aloysius, Gott möge uns durch die heilige Kommunion verleihen, nach den englischen Sitten des heiligen Aloysius zu leben.

Eine solch direkte Einwirkung der heiligen Kommunion auf die Begierlichkeit des Fleisches ist auch dem Wesen der heiligen Eucharistie selbst ganz entsprechend. Sie ist entsprechend der innigen realen Vereinigung mit Christus durch die heilige Eucharistie. Wie der historische Christus am Kreuze in vorzüglichem Maße und direkt der Besieger des Fleisches war, so scheint uns dieses auch der Genuß der Opferspeise, d. h. des eucharistischen Christus in direkter Weise zu bewirken.

Doch findet auch auf indirekte Weise von unten herauf durch Einwirkung auf das vegetative Leben eine Schwächung der Begierlichkeit des Fleisches statt? Wenigstens ist eine solche als möglich zuzugeben. So ermahnt schon Ambrosius diejenigen, welche in fleischlichen Begierden erglühen, den Arzt Jesus Christus herbeizurufen." [1]) Der Leib Jesu Christi," sagt er, „ist ein Schatten, der die Glut unserer Begierlichkeit abkühlt, die Frechheit der lasterhaften Neigungen zügelt, das Feuer der bösen Lüste auslöscht. Kaum hat die Seele," fährt er fort, „das Thor ihres Herzens Christo geöffnet, da sinken schon die Bande, welche Fleisch und Blut aus Sinnlichkeit geflochten." [2]) „Wir töten durch die heilige Eucharistie die Regungen der fleischlichen Triebe," sagt Cyrill von Alexandrien.[3])

In gleichem Sinne nehmen auch mehrere mittelalterliche Theologen eine Einwirkung der heiligen Kommunion auf das vegetative Leben des Menschen an und sagen, sie mindere die Glut der Begierlichkeit, das Feuer der bösen Lust, die Hitze des Blutes und Temperamentes. Suarez sagt, die heilige

---

[1]) De viduis c. 10. n. 60. (l. c. p. 253.)
[2]) Serm. XIX. in Ps. 118. n. 2. 4. 5. 6.
[3]) l. c.

Digitized by Google

Eucharistie mäßige die allzu große Hitze (des Blutes), welche die Sinnenlust entzünden könnte, und dadurch wird der Leib in den besten Zustand der Gesundheit versetzt.[1]) Einstimmig empfehlen darum auch die Moralisten die heilige Kommunion als Hauptheilmittel gegen Versuchungen von dieser Seite.

Geschieht nun diese Schwächung der Begierlichkeit des Fleisches durch aktuelle oder habituelle Gnaden? Ganz gewiß ist es und eine von niemand angestrittene Sache, daß eine solche Schwächung der Konkupiscenz des Fleisches sicher erfolgt durch aktuelle in tempore opportuno verliehene Gnaden integrierender Art (auxilia specialia), welche der Gottmensch auf die sein Fleisch und Blut Genießenden überströmt. Diese Schwächung kann wiederum in zweifacher Weise erfolgen: 1) Auf indirekte Weise durch Verleihung aktuell integrierender Gnaden der geistigen Art; 2) auf direkte Weise durch Verleihung aktuell integrierender Gnaden der unmittelbar sinnlichen Art.

Über die Frage, ob diese Schwächung der fleischlichen Begierlichkeit auch durch habituelle Gnaden geschieht, haben sich drei Meinungen unter den Theologen gebildet.

Suarez antwortet in verneinender Weise.[2]) Er sagt, die Annahme solch habitueller Gnaden der integrierenden Art sei weder in der Schrift, noch in der Tradition begründet. Überhaupt lassen sich dieselben weder im materiellen Leibe, noch in seinen Potenzen denken. Denn der materielle Leib zerfällt im Grabe, hier sind sie also nicht zu suchen; lägen sie in den Potenzen der anima sensitiva, so müßten sie entweder gewisse species sein, die sich experimentell entdecken lassen, oder aber eingegossenen Habitus, und fielen in diesem Falle mit der heiligmachenden Gnade zusammen.

In bejahendem Sinne antworteten hingegen Justiniani und Claudius de Sainctes. Sie nahmen an, es gebe

---

[1]) De Euch. qu. 74. a. 8. disp. LXIX. s. 1.

[2]) Disp. LXIV. sect. 1. n. 3.

Digitized by Google

leiblich-habituelle Qualitäten, welche die Begierlichkeit des Fleisches hemmen, die leibliche Nervenkraft stärken und eine Veränderung des Temperamentes herbeiführen, vorzüglich zur besonderen Übung von Tugendwerken. Diese Meinung nennt Suarez „sententia pia et probabilis, sed incerta".

In bejahendem Sinne antworteten ferner die Salmanticenser. Diese sagten, daß es sinnlich-habituelle Qualitäten gebe, welche diesen Erfolg haben. Als Wirkung der heiligen Kommunion müsse etwas Inneres und Habituelles (aliquid intrinsecum et habituale modale) angesetzt werden, welchem sodann die verschiedenen in tempore opportuno zu verleihenden aktuellen Gnadenhilfen geschuldet seien.

Zur kurzen Kritik dieser drei Ansichten sei folgendes bemerkt: Die Ansicht des Suarez ist unzureichend. Es scheint dem Wesen des eucharistischen Sakramentes und der eucharistischen Einigungsweise besser zu entsprechen, eine über bloße aktuelle Gnadenhilfen hinausgehende Wirksamkeit und eine Minderung der Begierlichkeit unseres Fleisches durch habituelle Gnaden als Wirkung der heiligen Kommunion anzunehmen. Dieses entspricht auch besser der Väterlehre und den kirchlichen Liturgien. Solch habituelle Gnaden schließen jedoch die aktuellen Gnadenhilfen nicht aus, im Gegenteile sind diese bei vorkommender Versuchung notwendig und die heilige Kommunion verleiht uns ein gewisses Anrecht darauf.

Sind aber diese habituellen Gnaden leiblicher oder sinnlicher Art? Die Ansicht des Justiniani und Claudius de Sainctes, daß sie leiblicher Art seien, ist wenigstens als möglich zuzugeben, insofern nicht zwar die verwesliche Materie, wohl aber das bleibende vegetative Lebensprincip derartige Einflüsse erfahren dürfte. Denn es ist ganz zweifellos, daß die heilige Eucharistie auf die anima vegetativa Einflüsse hat; ob auch auf die zu beseelende Materie, ist problematisch und dürfte kaum zu konstatieren sein.

Sehr probabel ist jedenfalls die Ansicht der Salmanticenser. Denn wie in den nächsten Paragraphen eingehend

Digitized by Google

gezeigt werden soll, erscheint es als sehr probabel, daß durch die heilige Kommunion ein habitueller Keim der leiblichen Unsterblichkeit genährt wird. Ist aber dieses der Fall, dann wird analog auch ein habitueller Keim der Integrität von sinnlicher Art anzunehmen sein.

§. 37.

Einwirkung der heiligen Kommunion auf das leibliche Leben.

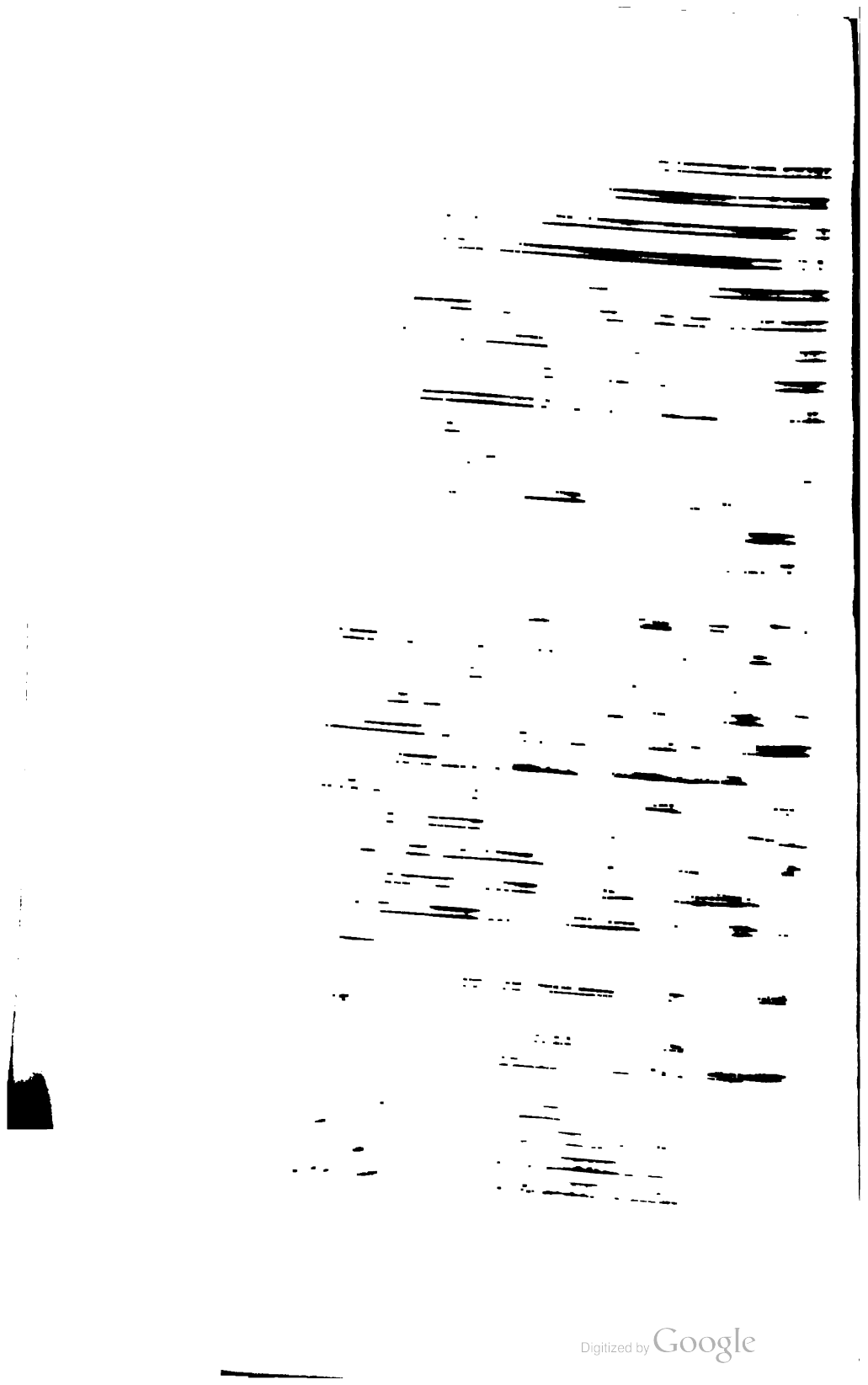
In zweifacher Beziehung findet durch die heilige Kommunion eine Einwirkung auf das leibliche Leben des Menschen statt. Die heilige Eucharistie übt nämlich indirekte Einflüsse auf das leibliche Leben und zwar a) durch heiligende Gnaden, soferne diese heilend wirken (§. 34); b) durch heilende Gnaden der geistigen und sinnlichen Art. (§§ 35. 36.)

Für eine solche Einwirkung sprechen schon analoge Gründe. Die Erfahrung zeigt, daß die Wirkungen, welche die Seele als das vegetativ-sensitive Princip des Leibes von außen erfährt, auch den Leib in Mitleidenschaft ziehen. Die Gefühlszustände der Seele wirken erhebend oder beengend auf den leiblichen Organismus. Die religiösen Empfindungen der Seele treten sichtbar am Leibe in Erscheinung, die ganze Haltung des Leibes assimiliert sich dem Zustande der Seele; in der höchsten Potenz tritt dieses bei ekstatischen Zuständen und stigmatisierten Personen zu Tage. Umgekehrt wirken auch die Seelenkrankheiten zerstörend auf das leibliche Leben.

Die heilige Eucharistie hat aber auch einen direkten Einfluß auf das leibliche Leben. Für einen solchen sprechen die heilige Schrift, die Väter und die gesamte Überlieferung.

Christus selbst nennt seinen Leib Joh. VI. wahrhaft eine Speise und sein Blut wahrhaft einen Trank, durch deren Genuß wir das Leben haben. Die starke Betonung, welche

Digitized by Google



Digitized by Google

Fleisches, b) durch Nährung des Keimes der leiblichen Unsterblichkeit.

Der heilige Ambrosius sprach die Ansicht aus, daß bei der heiligen Kommunion Christi Fleisch unseren Leib und Christi Blut unsere Seele nähre.[1]) Später bildete sich diese Meinung zu einem ziemlich verbreiteten Theologumenon aus, dem Paschasius Radbertus,[2]) Algerus,[3]) Hildebrand[4]) u. a. in ihren Schriften Ausdruck verliehen.

In gleicher Weise wie die Väter nehmen die Liturgien eine Einwirkung der heiligen Kommunion auf den Leib an. So die griechische Liturgie des heiligen Jakobus,[5]) die syrische Liturgie des heiligen Jakobus,[6]) die Liturgie des heiligen Markus,[7]) des heiligen Chrysostomus[8]) und des heiligen Basilius.[9]) In der mozarabischen Liturgie betet der Priester um Gesundheit des Leibes als Frucht der heiligen Kommunion.[10]) Im Meßkanon der römischen Liturgie fleht der Priester, die heilige Eucharistie möge uns gereichen zum Schutze der Seele und des Leibes. Ähnlich lauten die Bitten der Kirche in einigen Postkommunionen.[11]) Auf diesem Glauben an eine heilende Wirksamkeit der heiligen Eucharistie auf unseren Leib beruhte auch der in ältesten Zeiten übliche

---

[1]) In I. Cor. XI. 26. (M. s. l. XVII. p. 243.)

[2]) Lib. de corp. et sang. Domini, c. 19. n. 5. (M. s. l. CXX. p. 1329.)

[3]) De corp. et sang. Domini, II 8.

[4]) Coen. Domini V. serm. Vgl. Nirschl, Gedanken über Religion, S. 274; Oswald, Sakramentenlehre, S. 474 f.

[5]) Assemani, Cod. l. IV. P. 2. p. 59 sq.

[6]) Renaudot, T. II. p. 41.

[7]) Ib. T. I. p. 163.

[8]) Goar, Eucholog., p. 66.

[9]) Ibid. p. 148 sq.

[10]) beim Offertorium.

[11]) Vgl. die Messe an Fer. IV. Quatuor Temp. Quadrag., dom. in Quinquag., das Formular der missa pro inimicis und jenes pro peregrinantibus; ferner die missa s. Catharinae virg. Sen. (30. Apr.), endlich die Oratio in process. in Solenn. C. D. N. J. Chr.

Digitized by Google

Gebrauch, sie zum Schutze des Leibes auf Reisen mitzunehmen,[1]) und sie selbst den Verstorbenen zu reichen, auf die Brust zu legen und ins Grab mitzugeben, was jedoch die Synoden tadeln und verbieten.[2]) Die Hierarchia ecclesiastica des Dionysius Areopagita sagt: „Der tote Leib wird so geehrt, weil er die heiligsten Symbole der urgöttlichen Kommunion empfangen hat.“[3]) Täglich sahen es die ersten Christen, wie der Leib durch die heilige Kommunion gehoben, geadelt, mit einer förmlichen Wunderkraft ausgestattet wurde, so daß die wilden Tiere ihm nicht mehr schadeten, das Gift in ihm seine Kraft verlor, das Feuer ihn nicht mehr verzehrte. Der kommunizierte Leib schien eine andere, verklärte Gestalt angenommen zu haben; es war, als ob nicht ein Mensch, sondern ein „alter Christus“ im Feuer und unter den reißenden Tieren stände. „Christus ist es,“ sagt darum so schön der heilige Cyprian, „der in seinen Dienern kämpft und siegt.“[4])

Auch die spätere Zeit war ganz von dem Gedanken durchdrungen, daß die heilige Eucharistie in direkter Weise auf das leibliche Leben heilend einwirkt. So der heilige Thomas,[5]) Suarez,[6]) Lugo[7]) u. a. Eine jegliche Wirksamkeit in diesem Sinne leugneten bloß Turrecremata[8]) und Petrus Martinez.[9])

---

[1]) Cf. Gregorii M. Dial. L. III. c. 36. (M. s. l. XXXIII. p. 303); Ambros., De excessu fratr. s. Satyri l. I. c. 43. (M. s. l. XVI. p. 1304.)

[2]) Vgl. Hefele, Konziliengeschichte, II. Aufl., II. 55, III. 341, 385.

[3]) VII. Buch, III., §. 9. (Corderius, p. 281 A. des T. I.; M. s. g. III. p. 565 B.)

[4]) Ep. VIII. (Maur. Ausg p. 46 D.) Vgl. ep. X. c. 4. und ep. LIV.

[5]) S. th. III. qu. 79. a. 1. ad 3.

[6]) Ib. disp. LXIV. s. 1. sqq.

[7]) De sacr. Euchar. disp. XII. sect 5. n. 99.

[8]) In cap. in Christ. pat., de consecr. dist. 2.

[9]) In ep. Jud. loc. 23.

Digitized by Google

Trotzdem jedoch unter den Theologen über die Thatsache selbst kein Zweifel bestand, traten bei Beantwortung der Frage, in welchem Sinne die heilige Kommunion direkt auf das leibliche Leben Einflüsse habe, zweierlei Meinungen unter denselben hervor. Eine erste Meinung ging dahin, daß eine solche direkte Einwirkung durch Stärkung der Lebenskraft (potentia vegetativa) geschehe. Dieser Meinung huldigten Henriquez,[1]) der noch mehrere andere Theologen für diese Ansicht anführt, darunter Beaux-Amis,[2]) Turrianus[3]) und Claudius de Sainctes,[4]) ferner Sanchez[5]) u. a. Auch Thomas von Kempis spricht sich im Sinne dieser Meinung aus.[6]) Begründet wird dieselbe durch Stellen der Väter, welche besagen, die heilige Eucharistie stärke den Leib, kräftige ihn zu Fasten und Anstrengungen, mindere den Zunder der Begierlichkeit in ihm u. s. w. Ferner wird darauf verwiesen, daß nach dem Zeugnisse der Väter und Kirchenschriftsteller[7]) oft schwächlich konstituierte Leiber infolge der heiligen Kommunion mit stärkeren Kräften sich ausgerüstet fühlten, hin und wieder in der Asceſe Unglaubliches leisteten, daß oft Krankheiten von geringerer oder schwererer Art, besonders die Besessenheit durch den Empfang der heiligen Eucharistie geheilt wurden.[8])

Eine zweite Meinung lautete, daß eine solche direkte Einwirkung der heiligen Kommunion auf das leibliche Leben

---

[1]) S. theol. mor. VIII. c. XXXV.

[2]) Harmon. in Joan. VI. p. 561—564.

[3]) Tr. I. de Euchar. c. 19.

[4]) De rebus Euchar. controv. Rep. V. c. 1., rep. VI. c. 10.

[5]) Selecta de Sacramentis, disp. XXII. n. 8.

[6]) De imitat. Chr. L. IV. c. 1. Auch sonst findet sich häufig bei den Theologen der Gedanke ausgesprochen, die heilige Kommunion stelle die Kräfte wieder her, welche die Sünde zerstört hat.

[7]) Z. B. eines Tertullian, De pudicitia, c. 18. (M. s. l. II. p. 1016.)

[8]) Vgl. Thom., S. th. III. qu. 80. a. 9. ad 2., der Kassian (coll. VII. 30.) citiert; Bonaventura, De perf. relig. l. II. c. 77.; Probst, Verwaltung der Eucharistie, §. 65, S. 147 f.

Digitized by Google

dadurch statthat, daß auch stofflich-elementare Teile des Leibes in Wohlordnung gebracht werden. Dieser Ansicht waren, wie Henriquez mitteilt, vor allem die Anhänger des Kardinals Mendoza auf der Universität Complutum, dann Mantelius und einige andere. Diese sagten, daß eine Schwächung der Begierlichkeit des Fleisches durch die heilige Kommunion, eine Kräftigung des Leibes zu Fasten und Anstrengungen, wie uns solche von ganz erstaunlicher Art die Legende berichtet, undenkbar sei, ohne daß auch stofflich-elementare Teile in Wohlordnung versetzt werden.

Zur Kritik dieser beiden Ansichten ist kurz zu bemerken, daß es der Väterlehre sicher nicht widersprechend ist, direkte Einflüsse der heiligen Eucharistie auf das leibliche Leben durch Stärkung der Lebenskraft anzunehmen. Die Annahme, daß die heilige Kommunion auch stofflich-elementare Teile unseres Leibes in Wohlordnung bringe, hat in der Väterlehre kaum einen Halt und ist jedenfalls sehr problematisch. Was die infolge der heiligen Kommunion stattgefundenen Heilungen, wunderbaren Fasten u. s. w. betrifft, so ist zu sagen, daß diese als exceptionelle Wirkungen der heiligen Eucharistie anzusehen und zu behandeln sind.

Noch soll hier einer ganz singulären Ansicht in Bezug auf die leiblichen Wirkungen der heiligen Kommunion Erwähnung geschehen, welcher der verdienstvolle Theologe Oswald huldigt. Nach ihm gehen: 1) die Sakramente direkt nur auf die Seele, auf den Leib lediglich indirekt; umgekehrt die Sakramentalien direkt nur auf die Natur und den Leib und indirekt nur auf die Seele, so daß sie insofern Natursakramente sind.[1])

[1]) Vgl. Dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten, I. Bd., S. 15 f. Im Gegensatze zu Oswald leugnet Veith (Eucharistia, S. 371 ff.) alle direkte und unmittelbare Wirkung der heiligen Eucharistie auf die menschliche Seele und will dieselbe lediglich auf die Naturseite des Menschen beschränkt wissen. Nur indirekt erleichtert sie auch der Seele (dem Geiste) das höhere Streben. Oswald weist diese Ansicht mit Recht als „unerhört in der katholischen Dogmatik" zurück.

Digitized by Google

2) Die heilige Eucharistie und die letzte Ölung sind ihm also nur eigentliche Sakramente, gleich den übrigen fünf, soweit sie direkt auf die Seele gehen. Soweit sie indirekt die Heilung und Nährung des Leibes bezwecken, gelten sie ihm als bloße Sakramentalien, Natursakramente, die den eigentlichen Sakramenten verbunden sind.[1]) Doch im Unterschied von den übrigen Sakramentalien sind sie als solche nach ihm im einzelnen von Christus eingesetzt und nicht wie letztere von der Kirche, sodann unfehlbar wirkend, was bei den letzteren wohl nicht statthat.[2])

Diese Lehre wurzelt in einer spiritualistischen Anschauung, läßt den Sakramenten der heiligen Eucharistie und letzten Ölung infolge dessen die ihnen gebührende Wirksamkeit auf die Naturseite des Menschen nicht zukommen, wie umgekehrt auch den Sakramentalien die ihnen gebührende Wirksamkeit auf die seelisch-geistige Seite des Menschen nicht, und während sie die heilige Eucharistie und letzte Ölung ihrer auf die leibliche Seite gehenden Wirksamkeit nach in die Reihe der Sakramentalien setzt, legt sie ihnen anderwärts doch wieder Eigenschaften bei, welche den übrigen Sakramentalien nach ihm nicht zukommen und ist zudem von aller und jeder Tradition verlassen.

An die Behandlung der Frage, ob die heilige Kommunion auf das leibliche Leben Einflüsse äußert, reiht sich naturgemäß eine Untersuchung darüber, inwiefern die heilige Kommunion ein „Unterpfand der leiblichen Glorie" ist.

Sie ist dieses vor allem wiederum in indirekter Weise. Als Resultat der vorausgehenden Abhandlung hat sich uns ergeben: Die heilige Kommunion mehrt und nährt die heiligmachende Gnade, sie schwächt die Begierlichkeit des Geistes und Fleisches, macht den Leib der Herrschaft der Seele unterwürfiger, als er es von Natur ist[3]) und durch die nichteucharistische

---

[1]) l. c. I. Bd., S. 16; SS. 473 ff.; II. Bd., S. 284 f.

[2]) l. c. I. Bd., S. 17.

[3]) Cf. Henriquez, S. th. mor. T. I. l. VIII. c. 35. n. 5.

Digitized by Google

Gnade geworden ist. Schon hieraus folgt, daß die heilige Kommunion, wie die Heiligungsgnade überhaupt, die künftige Verklärung des Leibes gewährleistet, anbahnt und vorbereitet. Die Materialität des Leibes wird nämlich dadurch überwunden, daß der in ihm wohnende Geist mit übernatürlicher Kraft ihn vollkommen durchdringt; das gänzliche Durchdrungensein des Leibes von der geistigen Seele ist in concreto die Ursache der Verklärung des Leibes. Der heilige Thomas sagt, die Verklärung des Leibes sei im Grunde nur eine „plena subjectio corporis ad animam“ [1]) Selbstverständlich kann hier von einer Subtilität und Agilität des menschlichen Leibes, sofern auch diese nebst der Inkorruptibilität die dotes des verklärten Leibes bilden, zunächst und im allgemeinen keine Rede sein; hier kommt lediglich die Inkorruptibilität in Betracht.

Die heilige Kommunion ist jedoch auch in anderer Weise Unterpfand der leiblichen Glorie. Wie sich gleich im einzelnen zeigen wird, sagen die heilige Schrift, die Väter, die Liturgien und liturgischen Denkmale, ferners die Theologen der vormittelalterlichen und mittelalterlichen Zeit, endlich verschiedene Konzilien klar und bestimmt, daß die heilige Kommunion uns Unsterblichkeit verleiht, daß sie der Grund der Auferstehung unseres Leibes und seiner ewigen Glorie ist. Bereits das Nicänum nennt die eucharistischen Geheimnisse „σύμβολα τῆς ἀναστάσεως“ und das Tridentinum nennt dieses heiligste Sakrament „symbolum futurae nostrae gloriae et perpetuae felicitatis“.[2]) Im Anschlusse an den römischen Katechismus[3]) ist durchgehends in den Katechismen als Wirkung der heiligen Kommunion angegeben, daß sie uns „das Unterpfand unserer künftigen Auferstehung und ewigen Seligkeit ist“.

Es ist nun die Frage aufzuwerfen: In welchem Sinne

---

[1]) Suppl. in P. III. qu. 83. a. 1.

[2]) Sess. XIII. 2.

[3]) 2, 4, 54.

Digitized by Google

nennen die Väter und Konzilien die heilige Kommunion „Unterpfand der leiblichen Glorie"? Soll sie dieses nur in indirekter Weise sein? Oder verleiht sie auch direkt heilende Gnaden? Verleiht sie dann direkt heilende Gnaden bloß der aktuellen Art oder auch der habituellen Art? und wenn letzteres, welche habituelle? Gewährt die heilige Kommunion ausschließlich nur einen Titel, ein moralisches Anrecht auf Erlangung der leiblichen Glorie, wie es besonders die mittelalterlichen Theologen annehmen, oder gewährt sie physisch-bleibende, physisch-habituelle Gnaden der integrierenden Art?

Unsere Aufgabe ist es nun, uns im nachfolgenden über die Äußerungen der heiligen Schrift, die Lehre der Väter, die Meinungen der Theologen in diesem Betreffe zu verbreiten.

§. 38.

Nährung des Keimes der leiblichen Glorie durch die heilige Kommunion. Die Lehre der heiligen Schrift.

Mit Joh. VI. VV. 50. und 55. verkündete der Heiland den Juden eine neue Lehre. Zwei Dinge mußten seine Zuhörer unerhört finden,[1]) einmal, daß sie das Fleisch des Menschensohnes essen sollten, dann, daß ihnen dieses Fleisch und Blut das Leben in Ewigkeit verleihen, ja daß sie am jüngsten Tage gerade wegen dieses Genusses zum ewigen Leben auferweckt werden sollten.

Christus erinnerte die Juden an das Manna der Wüste. „Euere Väter aßen das Manna," sagt er, „und sind gestorben." (V. 49.) Es besteht für uns kein Zweifel, welchen Tod die Väter trotz des Mannas starben. Offenbar den leiblichen Tod, aber nicht den Tod der Seele, weil nicht alle in schlimmer Konstitution aßen.[2]) Die heilige Kommunion nun,

[1]) Vgl. V. V. 61. 67.

[2]) Cf. August., Tr. 26. in Joan. n. 11. (M. s. l. XXXV. p. 1611.)

Digitized by Google

Christi Fleisch und Blut, soll auch diesen leiblichen Tod aufheben. Denn Christus sagt: „Dieses ist das Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist; nicht wie euere Väter das Manna gegessen haben und gestorben sind. Wer dieses Brot ißt, wird in Ewigkeit leben . . . Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage."

An Klarheit und Deutlichkeit läßt diese Stelle nichts zu wünschen übrig. Einmütig haben sie die Exegeten im wörtlichen Sinne erklärt. Der heilige Ambrosius z. B. bemerkt zu dieser Stelle: „Die jenes Brod gegessen haben, sind in der Wüste gestorben; die Speise aber, welche du genießest . . . vermittelt dir die Wesenheit des ewigen Lebens (vitae aeternae substantiam subministrat)."[1])

Maldonat sagt, es werden hier das Manna und die heilige Eucharistie, sowie deren Wirkungen in Bezug auf das Leibesleben einander gegenübergestellt. Christus wolle sagen: Das Manna der Wüste konnte nicht das Leben des Leibes geben, d. h. vor dem leiblichen Tode bewahren (minus), umsoweniger konnte es das ewige Leben verleihen (majus). Das eucharistische Brot aber, welches vom Himmel gekommen ist, gewährt das ewige Leben der Seele (majus); es wird also auch das ewige Leben des Leibes verleihen (minus).

Das Manna, sagen die Exegeten weiter, war nur der Schatten des zukünftigen Brotes der Eucharistie. Dort eine subjektive Verwandlung (Sap. XVI.) und eine Fristung des leiblichen Lebens (Exod. XVI. 35), hier eine objektive Verwandlung und die Verheißung des ewigen Lebens des Leibes.

Manna und Gesetz hatten keine lebenspendende Kraft.[2]) Die Frommen des Alten Bundes starben in der Hoffnung auf eine selige Auferstehung. Anders jene, welche das Manna

---

[1]) De myst. c. 8. (M. s. l. XVI. p. 404 C.)

[2]) Vgl. Schegg, Sechs Bücher des Lebens Jesu, I. S. 455.

Digitized by Google

des Neuen Bundes genossen haben. Sie haben die Verheißung der Fleischesauferstehung wegen des Genusses desselben und besitzen in ihm das kräftigste Mittel, die ewige Glorie zu erlangen.[1])

Christus sagt geradezu: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm," d. h. ich, das Leben κατ' ἐξοχήν, durchdringe ihn, er wird Ein Fleisch und Blut mit mir. Darum wird sein Leib, weil Ein Leib mit mir, die Verwesung nicht schauen, denn keine Verdammung giebt es für die, welche in Christus Jesus sind (Röm. VIII. 1.), welche gleichförmig geworden dem Bilde des Sohnes Gottes, daß er sei der Erstgeborne unter vielen Brüdern (Ib. V. 29.). „Τούτους καὶ ἐδόξασεν", diese wird er auch verherrlichen (V. 30.). Damit hängt man aufs engste der 11. Vers des achten Kapitels im Briefe an die Römer zusammen: „Wenn aber der Geist dessen, der Jesum Christum von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird der, welcher Jesum Christum auferweckt hat, auch euere sterblichen Leiber beleben." Jenes ist durch die heilige Kommunion auf die realste und innigste Weise der Fall.[2])

Mit Joh. VI. wird also der Genuß der heiligen Eucharistie wie als Grund des ewigen Lebens, so auch als Grund der glorreichen[3]) Fleischesauferstehung bezeichnet und damit die eucharistische Gnade als Anfang der geistigen wie leiblichen Herrlichkeit dargestellt.

---

[1]) Cf. Cat. Rom. 2, 4, 54.

[2]) Vgl. §. 13.

[3]) Vgl. Oswald, Sakramentenlehre, I. S. 487, und dessen Eschatologie, S. 285 f.

Digitized by Google

§. 39.

Die Lehre der Väter.

Ignatius von Antiochien nennt in seinem Briefe an die Epheſier die heilige Euchariſtie eine „Arznei der Unſterblichkeit“ und ein „Gegengift gegen den Tod“.[1]) Wir verſtehen dieſe Ausdrücke näher, wenn wir damit zuſammenſtellen, was er an die Smyrnäer ſchreibt:[2]) „Sie (die Doketen) enthalten ſich der Euchariſtie, weil ſie nicht bekennen, daß ſie das Fleiſch unſeres Heilandes Jeſu Chriſti ſei, welches für unſere Sünden gelitten hat und welches der Vater in ſeiner Huld wieder auferweckte. Indem ſie (ſo) der Gabe Gottes widerſprechen, ſterben ſie über ihre Streitſucht, es wäre ihnen aber nützlicher zu lieben,[3]) damit ſie auch auferſtünden.“

Wie bekannt, verwarfen die Doketen die wahre Menſchheit des Erlöſers und infolge davon auch den Glauben an die Euchariſtie als das wahre Fleiſch und Blut Chriſti, fernerhin auch die Auferſtehung des Fleiſches. Ignatius lehrt nun hier die reale Gegenwart Chriſti unter den Geſtalten. Er ſagt, die Euchariſtie ſei dasſelbe Fleiſch Chriſti, das für uns gelitten hat und wieder auferweckt wurde. Er bekennt weiterhin auch den Glauben an eine Auferſtehung des Fleiſches und bezeichnet gerade die heilige Euchariſtie als eine Arznei der Unſterblichkeit und ein Gegengift gegen den Tod (ad Eph. c. 20.),

---

[1]) C. 20.: „ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅ ἐστι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν.“ Funk, Opp. Patr. apost. II. 204.

[2]) c. 7. Bezüglich dieſes Textes vergleiche unſere Anmerkung 2 auf S. 16.

[3]) „ἀγαπᾶν“, vielleicht auch: „das Liebesmahl zu halten“, d. h. zu kommunizieren; cf. Ep. ad Rom. c. 7. (Funk II. 210.) Vgl. Nirſchl, Theologie des heiligen Ignatius, S. 87.

Digitized by Google

ja sogar als die Ursache der Fleischesauferstehung im Sinne der Verwandlung und Verklärung (ad Smyrn. c. 7.).[1])

Der heilige Ignatius sagt, daß die Doketen über ihrer Streitsucht, weil sie nicht bekennen die heilige Eucharistie und nicht davon essen, sterben, anstatt daß sie auferstehen. Zunächst müssen wir hier an die Auferstehung des Fleisches denken, denn diese will Ignatius beweisen. An eine geistige Auferstehung infolge der Liebe Christi und der Teilnahme am Liebesmahle zu denken, ist vielleicht nicht unkorrekt, das erstere aber das Näherliegende. Der heilige Ignatius will sagen: Die heilige Eucharistie, der eucharistische Christus ist ein Heilmittel gegen die Sterblichkeit des Leibes. Nun aber muß das Heilmittel der Beschaffenheit des zu Heilenden homogen sein, muß also leiblich, körperlich sein. Folglich muß auch der historische Christus, der mit dem eucharistischen identisch ist, einen Leib, eine menschliche Natur gehabt und angenommen haben. Umgekehrt: Christus hat bei seiner Inkarnation Materielles, Leibliches angenommen, es durch seine Auferstehung unsterblich gemacht, und giebt uns nun seinen unsterblichen Leib zum Genusse, damit auch unser Leib hierdurch der Unsterblichkeit teilhaft werde. Dies ist der natürliche Sinn seiner Worte.

Justin der Märtyrer untersuchte in seiner ersten Apologie c. 66 das Wesen der heiligen Eucharistie und sagt: „Sie ist die Speise . . ., von der unser Fleisch und Blut in Weise der Verwandlung (*κατὰ μεταβολήν*) Nahrung empfängt,[2]) das Fleisch und Blut des menschgewordenen Jesus." Manche Theologen führen diese Stelle für die Lehre der Wesenswandlung an, indem sie das „*κατὰ μεταβολήν*" auf das im Hauptsatze genannte Subjekt des Satzes „*εὐχαριστηθεῖσα*

---

[1]) Vgl. Nirschl, a. a. O. S. 89.

[2]) „*Τὴν δὲ εὐχῆς λόγον τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν.*" (M. s. g. VI. p. 429 A.)

Digitized by Google

τροφή" beziehen. Wir glauben nicht, daß nach den hermeneutischen Gesetzen dieses als notwendig oder nur als zulässig erscheint, da doch die Beziehung der Worte auf die zunächst liegenden αἷμα καὶ σάρκες einen ganz guten Sinn ergiebt.[1])

Der Gnostiker Theodotus sagt: „Die das himmlische Brot der Wüste aßen, sind gestorben; wer aber das wahre Brot des Geistes, d. i. den vom Vater gegebenen Sohn ißt, wird nicht sterben."[2])

Von besonderer Wichtigkeit ist das Zeugnis des heiligen Märtyrers Irenäus.

In seiner Schrift Contra haer. sagt er: „Wie können sie (die Häretiker) sagen, daß das Fleisch in Verwesung übergehe und nicht des Lebens teilhaft werde, welches doch vom Leibe des Herrn und seinem Blute genährt wird?[3]) Mögen sie also (fährt er fort) ihre Meinung ändern, oder aufhören, das, wovon ich geredet habe, vorzubringen. Unsere Lehre aber stimmt überein mit der Eucharistie und die Eucharistie bestätigt unsere Lehre. Wir bringen ihm das Seinige dar, wobei wir auf passende Weise die Gemeinschaft und Einheit verkünden und die Auferweckung des Geistes und Fleisches bekennen."

Diese Stelle ist speciell gegen Valentinian und Marcion, sowie ihre Hauptirrlehre gerichtet, daß der menschliche Leib aus

---

[1]) Vielleicht dürfte hier nicht unpassend an eine andere Stelle Justins (l. c. c. 13.) erinnert werden, wo er sagt, „der Kult der Christen sei dem heidnischen Götzendienste gegenüber ein ganz reiner, indem sie das zur Nahrung Geschaffene nicht durch Feuer zerstören, sondern sich selbst zukommen lassen, indem sie Gott dafür danken (vgl. „εὐχαριστηθεῖσα τροφή," cap. 66.), sowie dafür, daß sie wieder zur Unverweslichkeit gelangen wegen des Glaubens an Gott (τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι)."

[2]) In seinen Ἐκλογαί bei Fabricius, Bibl. Graec. V. p. 144.

[3]) l. IV. c. 18.: „Πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν, καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην." (M. s. g. VII. p. 1028.)

Digitized by Google

der bösen Materie, der von Ewigkeit vorhandenen ὕλη, gebildet sei, und welche deshalb die Auferstehung des Fleisches verwarfen.

Irenäus nimmt, wie wir sehen, die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie als gegeben an und legt sie seinen übrigen Argumentationen zu Grunde. Er will ein dreifaches beweisen: 1) daß ein und derselbe Gott Schöpfer dieser sichtbaren Welt und der Vater sei, 2) daß Christus, der Sohn, die menschliche Natur angenommen habe, und 3) daß sich die Erlösung durch Jesus Christus auf den ganzen Menschen erstrecke, also auch der Leib der Unverweslichkeit teilhaft werden müsse. Er argumentiert so: Die Ansicht der Gegner, daß die Welt aus der ewigen ὕλη entstanden sei, daß Jesus Christus keine menschliche Natur angenommen habe, daß unser Leib nicht der Auferstehung teilhaftig werde, widerspricht dem Glauben an die heilige Eucharistie. Hingegen stimmt die katholische Ansicht von der Entstehung und Erschaffung der Welt, von der menschlichen Natur Christi, von der Fleischesauferstehung damit überein. Denn: „Wie irdisches Brot, nachdem Gott darüber angerufen ist, nicht mehr gemeines Brot ist, sondern Eucharistie, welche aus zwei Dingen besteht, einem irdischen und einem himmlischen: so hören auch unsere Leiber auf, verweslich zu sein, indem sie (oder dadurch daß sie) die Eucharistie empfangen haben,[1]) und haben die Hoffnung zur Auferstehung der Ewigkeit." Man kann also nicht einwenden: „Unser Leib bleibt nach dem Tode trotz der Eucharistie so gut ein verweslicher Leib als Brot nach der Wandlung Brot bleibt." Dieser Bemerkung entzog Irenäus durch die Annahme der realen Gegenwart allen Boden.

Der heilige Irenäus sagt dann weiter: „Soweit unser Leib dieser materiellen Schöpfung angehört, sind wir den Gesetzen derselben unterworfen. Unser Leib ist aber auch Christi

---

[1]) „τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας." L. IV. c. 18. n. 5. Vgl. hierzu Möhler, Patrologie, S. 379—381.

Digitized by Google

Glied, und das Glied steht mit dem Leibe in Gemeinschaft der Substanz. Christus ist nun unverweslich, ewig, göttlich, also muß es auch das Glied am Leibe Christi, i. e. unser Leib sein, und um dieses zu ermöglichen, machte Christus Brot und Wein zu seinem Leibe und zu seinem Blute, nährt damit unsere Leiber, seines Leibes Glieder, nämlich unseren Leib mit seinem Leibe, mischt (δεύει) unser Blut mit seinem Blute, macht so die Glieder der Beschaffenheit des Leibes teilhaftig, nährt mit anderen Worten unseren Leib von der Verweslichkeit zur Unverweslichkeit."

Auf diesem Resultate blieb er nun unerschütterlich stehen, denn er sah, daß mit Annahme oder Leugnung desselben die ganze Erlösungslehre steht und fällt.[1]) „Denn," sagt er, „wenn das Fleisch nicht gerettet wird, werden das Heil und die Wiedergeburt desselben mit Recht geleugnet werden, dann hat offenbar auch der Herr durch sein Blut uns nicht erlöst, noch ist der Kelch der Eucharistie die Gemeinschaft seines Blutes, noch ist das Brot, das wir gebrochen, die Gemeinschaft seines Leibes. Es ist nämlich kein Blut, wenn es nicht von den Adern und dem Fleische und der übrigen menschlichen Substanz ist, welche das Wort Gottes wahrhaft geworden ist. Und weil wir seine Glieder sind und durch die Kreaturen genährt werden, die Kreaturen aber er uns darreicht, indem er seine Sonne aufgehen und regnen läßt wie er will, so hat er den aus der Kreatur entnommenen Kelch als sein Blut bekannt, womit er unser Blut durchmischt und das aus der Kreatur entnommene Brot als seinen Leib erklärt, womit er unsere Leiber nährt."

Irenäus will beweisen, daß der, welcher die reale Gegenwart und reale Einigungsweise der heiligen Kommunion zugiebt, auch die menschliche Natur Christi nicht ableugnen könne. Als Geschöpfe — sagt er — nährt uns Jesus Christus mit dem aus der Natur genommenen Kelch, der aber sein Blut ist.

---

[1]) Cf. l. V. c. 2. n. 2.

Digitized by Google

Dadurch nun, daß die Kreatur einen aus der Kreatur genommenen Kelch trinkt, der durch Verwandlung in eine unverwesliche Substanz übergegangen ist, wird sie selbst von der Verweslichkeit zur Unverweslichkeit genährt. „Gleichwie das Holz des Weinstockes in die Erde gelegt, zu seiner Zeit Früchte trägt und das Weizenkorn, das in die Erde fällt und aufgelöst wird, durch den Geist Gottes, der alles schafft, vervielfältigt emporschießt, hernach aber, wenn sie durch Gottes Weisheit zum Gebrauche dienen, und das Wort Gottes zu ihnen hinzukommt, Eucharistie, d. h. der Leib und das Blut Christi werden: so werden auch unsere Leiber, welche durch sie genährt werden, nachdem sie in die Erde gelegt und verwest sind, einst zu ihrer Zeit auferstehen, indem der Logos Gottes ihnen die Auferstehung schenken wird zur Ehre Gottes des Vaters, der das Sterbliche mit Unsterblichkeit umgiebt und dem Verweslichen Unverweslichkeit verleiht, — denn die Kraft Gottes vollendet sich in der Schwachheit, damit wir nicht, als hätten wir aus uns selber das Leben, je einmal uns aufblähen und erheben, eine undankbare Gesinnung annehmend, vielmehr von der Erfahrung belehrt, daß wir durch seine Erhabenheit und nicht durch unsere Natur den ewigen Fortbestand haben, weder von der Herrlichkeit Gottes, wie sie ist, abschweifen, noch unsere Natur verkennen, sondern damit wir wissen, sowohl was Gott vermag, als was der Mensch für eine Wohlthat empfängt, und nie einbüßen die richtige Ansicht über das Seiende, so wie es ist, d. i. über Gott und den Menschen."

Diese Worte sind so klar, daß sie eines langen Kommentares nicht bedürfen. Irenäus sagt: Die erste Umwandlung von Brot und Wein in den eucharistischen Christus geschieht durch das umschaffende Wort Gottes; die zweite, die unseres Leibes von der Verweslichkeit zur Unverweslichkeit, durch den Genuß des Produktes jener ersten Umwandlung, d. i. durch den Genuß der heiligen Eucharistie. „Wenn über den gemischten Kelch" — so bemerkt er nun weiters gegenüber den

Digitized by Google

Häretikern[1]) — „und das bereitete Brot das Wort Gottes kommt und (dadurch) die Eucharistie des Fleisches und Blutes Christi wird, aus welcher unsere Fleischessubstanz genährt und gemehrt wird, wie können sie das Fleisch unempfänglich erklären der Gabe Gottes, welche ist das ewige Leben, da es doch von dem Leibe und Blute des Herrn genährt wird und sein Glied ist?“[2]) Also: Durch den Genuß der heiligen Eucharistie erfolgt eine Vereinigung der Substanz unseres Fleisches mit Christi Fleisch und Blut, wodurch dieses von nun an unseren Leib mitconstituiert. Wer demnach die Transsubstantiation zugiebt, kann die Verwandlung unseres sterblichen Leibes in einen unsterblichen durch das transsubstantiierte Brot nicht leugnen; letzteres ist so natürlich, wie Irenäus bemerkt, als der Vorgang beim Weizenkorn, das von seinem Begräbnis in der Erde bis zur Konsekration und Verwandlung in Christi Leib einen ganz ähnlichen Prozeß durchmacht wie der menschliche Leib vom Genusse der Eucharistie bis zur glorreichen Auferstehung.[3])

Irenäus hat seinen Beweis großartig angelegt und durchgeführt. Er geht Schritt für Schritt vorwärts, ohne irgendwo einen Sprung zu machen. Was er sagt, ist klar und bestimmt und in der Schrift begründet. Mit ihm erreichte denn auch

---

[1]) Vgl. den Text bei Migne, s. g. VII. p. 1125. l. V. cap. 2. n. 3. Cf. Cyr. A., Adv. Orient. ad Anathem. XI. (M. s. g. LXXVI.)

[2]) l. V. c. 2. n. 3.

[3]) Dagegen meint F. L. Steinmeyer („Die Eucharistiefeier und der Kultus,“ S. 99): „Es läßt sich nicht leugnen, in diesem Sinne haben sich Ignatius, Justinus, Irenäus in der That mit Einem Munde erklärt. Allein wenn wir einmal von dem sechsten Kapitel des Johannes absehen müssen, dessen 54. Vers die Väter zu ihrer Ansicht geleitet hat, so entzieht sich der letzteren alle und jede biblische Gewähr. Wohl hat man eine solche in dem Apostelwort (I. Cor. XI. 30.) zu entdecken gemeint, aber an eine specifische Wirkung, welche die Eucharistie auf unsere Leiblichkeit hervorbringe, hat Paulus dabei auch nicht entfernt gedacht. Der Apostel redet oft vom Auferstehungsleibe: daß aber dessen Keim durch die Abendmahlsfeier begründet werde, darüber verlautet bei ihm kein Wort.“

Digitized by Google

das Verständnis für die Lehre von der Verleihung physisch-habitueller Integritätsgnaden durch die heilige Kommunion seine höchste Vollendung. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß Irenäus den Hauptzweck der heiligen Eucharistie in der Ernährung des Körpers und dessen Vorbereitung zur Unsterblichkeit gesucht hat, wie ihm und seinem Vorgänger, dem heiligen Justinus, einst W. Münscher vorgeworfen hat.[1])

Ganz im Gedankenkreise des heiligen Irenäus bewegt sich Klemens von Alexandrien. Auch er gebraucht das Bild vom Samenkorn, das in die Erde gelegt in Verwesung übergeht, dann aber zu Brot bereitet das Fleisch des Herrn, Himmelsbrot wird, das den Menschen zur Unverweslichkeit nährt.[2]) Sodann fährt er fort: „Wie das Brot zur Vermischung in Wein gelegt, den Wein auffaugt, die wässerigen Bestandteile aber zurückläßt, so saugt auch das Fleisch des Herrn das Blut in sich ein und ernährt die Himmlischen unter den Menschen zur Unsterblichkeit und läßt nur jene fleischlichen Begierden zurück, damit sie verderben. . . Doppelt ist das Blut des Herrn; das eine (scil. am Kreuze vergossene) ist fleischlich, durch das wir vom Untergange erlöst sind, das andere aber geistig (nämlich das Blut des lebendigen, jedoch verklärten Christus in der heiligen Eucharistie), wodurch wir nämlich gesalbt sind (κεχρίσμεθα), und das heißt das Blut des Herrn trinken, der Unverweslichkeit des Herrn teilhaftig werden.“[3])

Die Salbung ist ihrer Wirksamkeit nach nichts Vorübergehendes, sondern etwas Andauerndes, etwas dem Körper Anhaftendes, Inhärierendes. „Das Blut des eucharistischen Christus salbt unser Fleisch gegen die Verweslichkeit“, heißt also nichts anderes als: dasselbe verklärt und vergeistigt es, so daß zwar noch fleischliche Begierden und verwesliche

---

[1]) Handb. der christl. Dogmengeschichte, II. S. 383.

[2]) L. I. c. 6. seines Paedag. (M. s. g. VIII. p. 305 A. B.)

[3]) l. 2. c. 2. p. 409 B.

Digitized by Google

Teile („wässerige Bestandteile") zurückbleiben, damit sie verderben, aber der Keim der Unverweslichkeit liegt begründet im menschlichen Leibe, und „Jesus, der Ernährer, der sich selbst als Brot hingiebt, reicht täglich den Trank der Unsterblichkeit"....[1]) „Die alte und dem Fleische anhaftende Verweslichkeit heißt er ausziehen, sowie auch die alte Nahrung (ablegen) und teilnehmen an einem neuen, anderen, dem Nahrungsstoffe Christi, um ihn wo möglich in uns selbst aufzunehmen, zu hinterlegen und den Heiland in unsere Brust einzusenken, damit wir die Gebrechen (Verweslichkeit ꝛc.) des Fleisches zurecht bringen."[2])

Es liegt vielleicht nahe, zu sagen: Die Väter lehren geradezu, daß die heilige Eucharistie nicht nur einen Keim der Unverweslichkeit nähre, sondern ihn einsenke, und ihre Ausdrucksweise dürfte in der That zuweilen diese Ansicht begünstigen. Wir müssen hier jedoch zwei Momente ins Auge fassen. Den Vätern war meist und direkt nur darum zu thun, die Auferstehung des Fleisches darzuthun gegenüber der einen oder anderen häretischen Ansicht. Sie sagten: „Unser Fleisch kann doch nicht für immer verwesen, es muß einstens auferweckt werden, trägt es doch Christi Fleisch in sich, wird es ja mit Christi Fleisch genährt!" Sie unterscheiden darum nicht genauer, ob nun die heilige Kommunion diesen Keim der Unsterblichkeit erst verleihe oder nur nähre und ins ewige Leben ausbilde. Sodann sprechen sie in der Regel zu Erwachsenen, bei denen sie sich eine Notwendigkeit der Kommunion sicher de necessitate praecepti dachten.[3]) Indessen betonen sie ebenso

---

[1]) Vgl. seine Schrift: „*Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*," n. 23. (M. s. g. IX. p. 628.)

[2]) Praed. l. I. c. 6. (M. s. g. VIII. p. 361 A.)

[3]) Ob eine unbedingte Notwendigkeit (necessitas medii) der geistlichen Kommunion, eine susceptio sacramenti Eucharistiae ex voto explicito seu implicito zur Erlangung der ersten Rechtfertigungsgnade oder wenigstens zur Erlangung der wirksamen Beharrlichkeitsgnade für Unmündige wie Mündige im Sinne mancher Äußerungen des hei-

Digitized by Google

oft auch das nährende Moment, wie wir ja hinlänglich gesehen haben.

Gehen wir in der Entwickelung der Väterlehre weiter! Tertullian versteht unter dem „ἄρτος ἐπιούσιος“ des Vaterunsers das Brot der Unsterblichkeit, d. i. die heilige Eucharistie, und sagt: „Durch das Verlangen um das tägliche Brot erbitten wir Ewigkeit in Christo und Unzertrennlichkeit von seinem Leibe.“ [1]) An einer anderen Stelle hebt er die Wirksamkeit des Leibes beim Empfange der Gnade der Sakramente hervor,[2]) um den Gnostikern gegenüber zu zeigen, daß der Leib geziemenderweise von der Seele bei der Belohnung nicht getrennt werden könne, sondern mit ihr gekrönt werden müsse. Er sagt, durch die heilige Eucharistie werde der Leib wieder belebt, „gleich jenem Vogel Phönix, der, durch seine Einzigkeit ausgezeichnet in Bezug auf Nachkommenschaft ein Wunder der Natur ist, indem er sich selbst freiwillig begrabend, sich erneuert.“ [3]) Treffend bemerkt hierzu Dieringer: [4]) „Die Erinnerung hieran im Interesse der Auferstehungsfeier berechtigt uns zu behaupten, daß diese Stelle mit zu den Aussprüchen

---

ligen Cyprian und des heiligen Augustinus, eines Papstes Innocenz I. und Gelasius liege, wie einige Theologen behaupten wollten, kann hier nicht ausführlich erörtert werden.

[1]) Cf. De orat. cap. VI. (M. s. l. I. p. 1161.) „Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore.“ Zu dieser Stelle vgl. Dieringer, Abendmahlslehre Tertullians ꝛc. im „Katholik“, 1864, I. Bd., S. 283 f.

[2]) De resurr. carn. c. 8.: „Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede, quas opera conjungit.“ (M. s. l. II. p. 806 B.) Cf. de praescript. c. 36. (M. II. p. 49)

[3]) Ibid. c. 13. (M. s. l. II. p. 811.) Diese bei Tertullian öfters wiederkehrende Vorstellung beruht auf einer falschen Übersetzung der Psalmstelle XCI. 13. Auch Klemens von Rom erwähnt dieses fabelhaften Vogels als eines Symbols der Auferstehung (I. Cor.), ebenso Ambrosius (Expos. in Ps. CXVIII. serm. 19. n. 13) u. a.

[4]) A. a. O. S. 285.

Digitized by Google

gerechnet werden dürfe, in welchen die Väter hin und wieder die Eucharistie als das „Gegengift des Todes", als das „Heilmittel der Unsterblichkeit", als die Nährung zur verklärten Auferstehung betrachten." Und mit Recht sagen deshalb die Theologen, Tertullian schreibe der heiligen Eucharistie eine besondere Kraft zu, Integritätsgnaden habitueller Art zu verleihen, oder um uns seiner eigenen Worte zu bedienen, „die natürliche Unsterblichkeit des von Gottes Hand gebildeten Leibes zu ernähren und zur Ewigkeit in Christo und Unzertrennlichkeit mit seinem Leibe zu führen."

Athanasius, der mutige Kämpfer für die Gottheit Christi gegen den Arianismus und für die menschliche Natur in Christus gegenüber dem Appollinarismus, betont, daß das Fleisch Christi einem jeden mit dem Blute als eine geistige Speise gegeben werde zu einer Bürgschaft für die Auferstehung zum ewigen Leben.[1])

Besonders deutlich spricht sich wie schon in der Lehre von der realen Einigungsweise auch in diesem Betreffe Gregor von Nyssa aus. Er führt in cap. 37. seiner orat. catech. durch,[2]) daß unser Körper, nachdem er tödliche Speise genossen, ein Heilmittel in sich aufnehmen müsse, gleichwie der, welcher Gift genossen, ein Gegengift, — und daß dieses Heilmittel unseres Leibes kein anderes sei, als der Leib Christi, der den Tod überwunden habe und die Quelle unseres Lebens sei und der durch Mitteilung der entgegengesetzten Eigenschaften den Schaden jenes Giftes wieder aufhebe. Gleichwie ein wenig Sauerteig seine Kraft der ganzen Masse mitteilt, so verwandelt der von Gott unsterblich gemachte Leib Christi, wenn er in den unserigen gelangt, denselben ganz in seine Natur, macht ihn der Unsterblichkeit und zwar seiner Unsterblichkeit teilhaft.[3])

---

[1]) „*Φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου.*" Ep. IV. ad Ser. n. 19. (M. s. g. XXVI. p. 664.)

[2]) M. s. g. XLV. p. 97 B.

[3]) „. . . . *τὸ θανατισθὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ σῶμα ἐν τῷ ἡμετέρῳ*

Digitized by Google

Ganz in der Anschauungsweise Gregors von Nyssa bewegt sich auch Cyrillonas, ein syrischer Kirchenvater, wenn er sagt, das Osterlamm Jesus Christus durchknetete mit seinem Sauerteige unseren Leib, damit wir durch ihn der Unsterblichkeit teilhaftig werden und damit die Giftschlange des Paradieses, welche die Ursache der Verwesung unseres Fleisches ist und gleichsam noch als zerstörende Kraft uns innewohnt, durch das Salz seiner Gottheit wirkungslos gemacht werde;[1]) ferner: „Der Herr habe seinen Leib auf den Tisch des heiligen Altares gelegt, welchen die Völker verzehrten und dadurch die Kraft erlangten, den Tod niederzutreten."

Hier müssen wir auch der Anschauung Makarius des Älteren gedenken, der sich über diesen Gegenstand treffend äußert. Er überschrieb eine Homilie:[2]) „Die Herrlichkeit der Christen ist jetzt schon in ihren Seelen verborgen, sie wird aber zur Zeit der Auferstehung offenbar werden und auch die Leiber verklären." Zur näheren Erläuterung bedient er sich des folgenden Gleichnisses: Wie die Kamele in der Stunde des Hungers das Futter aus ihren Vormagen wieder heraufschieben und nochmals kauen, ebenso haben diejenigen, welche die himmlische Nahrung im Geiste lebend gekostet haben, in der Zeit der Auferstehung dieselbe als etwas in sich, das alle ihre Glieder umhüllt.[3])

Chrysostomus sagt, die Seelen jener, welche am Ende ihres Lebens die heilige Eucharistie empfangen haben, werden

---

γενόμενον ὅλον πρὸς ἑαυτὸ μεταποιεῖ καὶ μετατίθησιν. Ὡς γὰρ τοῦ φθοροποιοῦ πρὸς τὸ ὑγιαῖνον ἀναμιχθέντος ἅπαν τὸ ἀνακραθὲν συνηχρείωται, οὕτως καὶ τὸ ἀθάνατον σῶμα ἐν τῷ ἀναλαβόντι αὐτὸ γενόμενον πρὸς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν καὶ τὸ πᾶν μετεποίησεν." Ibid. p. 93 B.

[1]) Erste Homilie über das Pascha Christi. Bickell, Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter, Kempten 1872 (Bibliothek der Kirchenväter, Bdch. 41, S. 39).

[2]) Hom. XXXII. bei M. s. g. XXXIV. p. 733.

[3]) Ibid. n. 2.

Digitized by Google

von den Engeln wegen Empfang dieses Sakramentes von dieser Erde auf geradem Wege in den Himmel getragen, ihre Leiber aber von denselben wie von Leibwächtern umgeben und zum ewigen Leben aufbewahrt.[1]) Als Grund hierfür giebt er an:[2]) Weil unsere erste aus Erde gebildete Natur des Fleisches durch die Sünde des Lebens beraubt und dem Tode war unterworfen worden, hat Christus eine neue Substanz gebildet, nämlich sein Fleisch, welches, obwohl mit dem unserigen von gleicher Natur, — dennoch voll des Lebens war und das er allen zu genießen giebt, damit sie durch dasselbe genährt das erste tote Fleisch ablegend zum ewigen Leben gelangen.[3])

Cyrill von Alexandrien spricht den gleichen Gedanken an mehreren Stellen seiner Schriften aus[4]) und benützt gleichfalls das Dogma der realen Gegenwart als Grundlage für den Beweis der Auferstehung des Leibes.[5])

Firmicus Maternus sagt in Bezugnahme auf Johannes VI.: „Wir trinken Christi unsterbliches Blut; mit unserem Blute vermischt sich das Blut Christi und verleiht die Unsterblichkeit... Suche Christi Brot, Christi Trank, damit die Substanz des Menschen mit der Speise der Unsterblichkeit genährt wird.“[6])

Optatus von Mileve nennt die heilige Eucharistie

---

[1]) De sacerdot. l. VI. (M. s. g. IIL. p. 681.)

[2]) Homil. XXIV. in I. Cor. (M. LXI. p. 201.)

[3]) Cf. Hom. 46. in Joan. (M. s. g. LIX. p. 263): „Ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα οὐκ ἀπολεῖται τελευτήσας, οὐδὲ κολασθήσεται· ἀλλ᾽ οὐδὲ περὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς κοινῆς φησί· καὶ γὰρ ὁμοίως πάντες ἀνίστανται· ἀλλὰ περὶ τῆς ἐξαιρέτου, τῆς ἐνδόξου, καὶ μισθὸν ἐχούσης“.

[4]) Cf. in Matth. XXVI. 26.; in Luc. XXII. 19.; besonders in Joan. VI. 35. (M. s. g. LXXIII. p. 520), VI. 54. (p. 578 D), VI. 55. (p. 582); VI. 58. (p. 586 sqq.)

[5]) In Joan. VI. 55.

[6]) De err. prof. relig. c. 19. bei M. s. l. XII. p. 1022 sq.

Digitized by Google

Unterpfand des ewigen Heiles, Schutz des Glaubens und Hoffnung der Auferstehung;[1]) ähnlich Origenes.[2])

Der heilige Ambrosius nennt sie das lebendige Brot, das uns in Ewigkeit den Tod nicht schauen läßt,[3]) viel vorzüglicher als das Manna vom Himmel, weil dieses der Verwesung unterworfen war, wenn es auf den anderen Tag aufbewahrt wurde, während jenes keine Verwesung kennt, und jeder, der es andächtig kostet, die Verwesung nicht fühlen wird.

Mit besonderer Kraft spricht endlich auch der heilige Augustinus von dieser Wirkung der heiligen Eucharistie. „Sie macht," so sagt er wörtlich,[4]) „die Genießenden unsterblich und unverweslich (immortales et incorruptibiles) in der Genossenschaft der Heiligen, wo Friede sein wird und volle und vollkommene Einigkeit. Dort, wo wir mit Unsterblichkeit bekleidet werden, werden wir nicht der Kleidung bedürfen, noch wird uns Speise fehlen, wenn er selbst als das lebendige Brot, das vom Himmel auf die Erde herabgestiegen ist, durch seine Gegenwart uns sättigen wird."[5]) Daß Augustinus hier die Unsterblichkeit des Leibes meint, ergiebt sich schon daraus, daß er nun erläutert, was die körperlichen Sinne im Himmel schauen und erfahren werden.

Aus seinem „Gottesstaate"[6]) erfahren wir auch, mit welcher Stärke diese Anschauung, daß die heilige Eucharistie auch habituelle Integritätsgnaden verleiht, sich Eingang zu verschaffen suchte und selbst noch in verzerrten Formen festgehalten wurde. Er redet nämlich hier von Leuten, welche der Meinung waren, daß zwar nicht alle Menschen, welche in der Sünde dahin-

---

[1]) De schism. Donat. adv. Parmen. l. VI. bei M. s. l. XI. p. 1063 sqq.

[2]) De orat. dom. c. 27. (Lommatzsch XVII. p. 215; M. s. g. XI. p. 513 A.)

[3]) De myst. c. 8. n. 47 sq. (M. s. l. XVI. p. 404 sq.)

[4]) Tract. 26. in Joan. (M. s. l. XXXV. p. 1614.)

[5]) Symbol. ad Catech. II. c. 11. (Basileae 1556, p. 1118.)

[6]) L. XXI. c. 19 sq.

Digitized by Google

sterben, aus ihrer Verdammung wieder befreit würden, aber wenigstens diejenigen, welche durch die Taufe abgewaschen und des Leibes Christi in der Eucharistie teilhaftig geworden seien, unbeschadet daß sie später wieder in eine Häresie, in Abgötterei ꝛc. verfielen. Denn diese tragen, sagte man, einen charakteristischen Keim in sich, hätten gleichsam mit Christus einen Vertrag eingegangen, daß er ihnen das ewige Leben gebe. Selbstverständlich stützte sich diese Meinung auf Joh. VI. 50. und 55. Der heilige Augustin widerlegt sie durch Hinweis auf Gal. V. 19. ff. und Matth. X. 22.

Johannes Damascenus führt in seiner „Glaubenslehre" aus, „daß jeder Mensch sowohl in einer zweiten Geburt geboren als auch mit neuer und der Geburt zuträglicher Nahrung genährt werden und so das Maß der Vollkommenheit erreichen soll. Christus befreite durch seine Geburt, d. i. seine Menschwerdung, seine Taufe, sein Leiden und seine Auferstehung die Natur von der Sünde des Stammvaters, dem Tode und dem Verderben. Wie wir nun aus Adam geboren diesem gleich wurden, den Fluch und das Verderben erbend, so sollen wir aus Christus wiedergeboren, ihm gleich werden und seine Unvergänglichkeit, seinen Segen und seine Herrlichkeit erben. . . ."[1]) „Leib und Blut Christi aber gereichen zur Erhaltung unserer Seele und unseres Leibes, indem sie nicht aufgezehrt werden, nicht verderben, nicht zur Ausscheidung gelangen, das sei ferne! sondern sie sind für unsere Wesenheit und Erhaltung eine Abwehr jeglichen Schadens und eine Reinigung von allem Schmutze, wie wenn man unlauteres Gold nimmt und in der ausscheidenden Verbrennung reinigt."[2])

Von weiteren Stellen glauben wir bei der Größe des bisher vorgebrachten Beweismaterials absehen zu können. Zur Genüge haben wir gezeigt, daß die heilige Kommunion den Vätern ein Heilmittel gegen den leiblichen Tod und die Folgen

---

[1]) l. IV. c. 13. (14.) (M. s. g XCIV. p. 1137 C.)

[2]) p. 1152 A.

Digitized by Google

der Erbsünde, ein Mittel zur Unsterblichkeit des Leibes war, daß sie ihr eine verwandelnde, belebende, pneumatisierende Kraft zuschrieben, daß sie dieselbe als vorzüglichstes Nährungsmittel eines Keimes der leiblichen Unverweslichkeit betrachteten. Klar erhellt dieses auch aus der von ihnen gerne beliebten Parallele zwischen der heiligen Eucharistie und dem Lebensbaume im Paradiese,[1]) der, wie bekannt, das leibliche Leben des urständischen Menschen zu verewigen die Kraft hatte.

§. 40.

Liturgien und liturgische Denkmale.

Auch in den Liturgien tritt dieselbe Anschauung zu Tage wie bei den Vätern. Wir wollen nur einiges hervorheben. In der Liturgie des heiligen Markus fleht der Priester in der Danksagung, es möchte uns die Vereinigung mit Christi Fleisch und Blut zum „ἐφόδιον des ewigen Lebens" gereichen.[2]) In der Liturgie der heiligen Apostel Adaios und Maris betet er, sie möchte uns dienen zur heiligen Hoffnung der Auferstehung von den Toten und des neuen Lebens im Himmelreiche.[3]) Derselbe Gedanke findet sich ausgesprochen in der Liturgie des heiligen Chrysostomus,[4]) im Sakramentarium des heiligen Leo,[5]) in der Epiklese eines chaldäischen Missale,[6]) in einem weiteren Sinne

---

[1]) Vgl. z. B. Origenes, De orat. dom. c. 27. (M. s. g. XI. p. 513 A.)

[2]) Renaudot, T. I. p. 163.

[3]) Daniel, Cod. lit. IV. n. 15. (et 20.)

[4]) Goar, Euchol. p. 168.

[5]) „Sumentes pignus coelestis arcani et in terris positi jam superno pane satiati supplicamus" (10. Apr.) bei Muratori, Lit. Rom. T. I. p. 296.

[6]) Richard Simon, Fides eccl. orient. p. 148.

Digitized by Google

auch im Meßkanon der römischen Liturgie[1]) und einigen Postkommunionen des Missale. In den letzteren heißen die eucharistischen Mysterien „immortalitatis alimonia“[2]), „Pfand des ewigen Heiles“[3]), „Pfand der ewigen Erlösung“[4]) u. s. w.

In den Katakomben, diesen wichtigen Schatzgruben für die dogmatische Wissenschaft, findet sich mehrfach unter den eucharistischen Symbolen die Auferweckung des Lazarus. Dies ist sehr bezeichnend. In der Auferweckung des Lazarus erblickte man eine natürliche und notwendige Ergänzung der Darstellung der heiligen Eucharistie, welche in der Verwandtschaft des elften Kapitels im Evangelium nach Johannes mit dem sechsten begründet lag.[5]) Am deutlichsten jedoch ist dieses ganze Verhältnis auf einem Sarkophage im Lateranmuseum ausgedrückt, welcher dem vierten oder fünften Jahrhundert angehört.[6]) Hier ist der Sündenfall abgebildet. Eva reicht Adam den Apfel. Daneben die Erscheinung des Herrn, hierauf die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana, das Wunder der Brotvermehrung (Joh. VI.), hierauf die Auferweckung des Lazarus.

Dieses Reliefbild stellt die ganze Offenbarung in plastischen Formen dar. Durch die Sünde verloren die ersten Menschen die ganze übernatürliche Herrlichkeit und damit auch die Integritätsgnade des Urstandes. Durch seine Menschwerdung erwarb Christus der Menschheit alle jene Gnaden, durch welche

---

[1]) Nach der Wandlung betet der Priester: „Offerimus majestati tuae . . . panem sanctae vitae aeternae, et calicem salutis perpetuae;“ vgl. nach der Kommunion: „De munere temporali fiat nobis remedium sempiternum.“

[2]) Dom. XXI. p. Pent.

[3]) Dom. II. Quadrag.

[4]) Cf. Fest. Tiburt. et Susannae (11. Aug.); s. Bartholom. (24. Aug.); s. Cathar. Senens. (30. Apr.); in Solemn. Corp. Chr. und Antiph. ad Magnificat in II. Vesp.

[5]) Kraus, Roma sotteranea, 2. Aufl., S. 321.

[6]) Ibid. p. 354 sqq.

Digitized by Google

sie das durch die Sünde verscherzte übernatürliche Heil wieder zu erlangen vermag. Diese Gnaden werden nun durch die von Christus eingesetzten Sakramente, besonders durch deren Brennpunkt, das eucharistische Opfer (versinnbildet durch die Wandlung von Wasser in Wein), auf die ganze Menschheit fortgeleitet. Durch den Genuß dieses eucharistischen Opfers, d. i. durch die heilige Kommunion (versinnbildet durch das Wunder der Brotvermehrung), wird sodann der durch die Erlösung (Taufe) eingesenkte Keim der Unsterblichkeit des Leibes genährt und so die ursprüngliche Integritätsgnade, wenn auch nicht in ihrem Vollmaße, wieder hergestellt. Die heilige Kommunion bildet so ein Unterpfand der glorreichen Auferstehung des Leibes (Auferweckung des Lazarus).

§. 41.

Die mittelalterlichen Theologen.

Die vormittelalterlichen und mittelalterlichen Theologen bis nach dem Tridentinum geben durch manche Stellen ihrer Schriften zu erkennen, daß sie sich bezüglich unseres Gegenstandes noch ganz in der Anschauungssphäre der Väter und frühesten christlichen Zeit bewegen. Der Gedanke, den Johannes Damascenus an der Markscheide der alten Zeit noch so prägnant ausgesprochen hat, fand in der folgenden Zeit noch kräftigen Wiederhall, freilich um in seiner Reinheit und Stärke bald zu verklingen —, und die Anschauung der Väter bezüglich der Erfassung und Durchwirkung des ganzen Menschen durch die heilige Kommunion war auch den Theologen vor und nach Berengar in Fleisch und Blut übergegangen.

Hier ist zuerst einer Stelle des Paschasius Radbertus zu erwähnen, welche von uns bereits früher angeführt wurde, als wir von der Art und Weise der realen Einigung handelten. „Der ganze Mensch, der aus zwei Substanzen besteht, wird erlöst und darum mit Christi Fleisch und Blut zugleich genährt.

Digitized by Google

Keineswegs wird, wie einige wollen, die Seele allein durch dieses Mysterium gespeist, weil sie nicht allein durch den Tod Christi erlöst und gerettet wurde, sondern auch unser Fleisch. Auch unser Fleisch wird dadurch zur Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit gerüstet." [1])

Nicht so klar, aber in immerhin erkennbaren Strichen deutet dieses auch Haymo von Halberstadt an,[2]) besonders klar spricht es Arno von Reichersberg aus. Nach ihm wird durch das Fleisch und Blut Christi ein neuer, in die Macht des Geistes erhobener, pneumatischer Leib gestaltet und genährt, welcher jedoch seine Vollendung erst im Jenseits erhält.[3])

Auch Rupert von Deutz bemerkt, daß durch die heilige Kommunion ein gottmenschliches Ferment in den Empfänger gelegt und eine Vereinigung mit Christus bewirkt wird, welche das direkte Antidotum der Erbsünde bildet.[4]) Dieses Ferment sei — wie er meint — so notwendig für die ewige Beseligung der Seele und des Leibes, daß es sogar denjenigen, welche vor Christus gestorben sind, zu teil werden mußte. In der That wurden diese, wie er sagt, auf wunderbare Weise mit Christi Fleisch gespeist, ähnlich wie der Herr die Wirksamkeit seiner Bluttaufe als einer universellen auf sie zurückgreifen ließ.

---

[1]) Lib. de corp. et sang. Domini c. 19. n. 1. (M. s. l. CXX. p. 1327. Bei Martene et Durand, Vet. script. ampliss. coll. T. IX. p. 444.) Cf. Haushер, Pasch. Rabb., S. 331—334.

[2]) Cf. Expos. in epp. s. Pauli. In ep. I. ad Cor. c. XI.: Hoc quoque sciendum est, quia caro nostri Salvatoris pro salute nostri corporis, sanguis vero pro anima nostra fusus est (vgl. S. 203), quia sedes animae in sanguine consistit. In cujus memoriam corpus et sanguinem illius sumimus, quoniam ipse ut totum hominem salvum faceret et redimeret, sanguinem suum fundi permisit." (M. s. l. CXVII. p. 573 D). Ähnlich drückt er sich an mehreren anderen Stellen aus.

[3]) Vgl. Bach, Dogmengesch., I. Bd., S. 443 ff., II. S. 700 ff.

[4]) De trinitate et operibus ejus, c. 6. (M. s. l. CLXXVII. p. 1646.); Comm in Joan. c. VI. l. IX. (M. CLXXIX. p. 484 sq.) etc.

Digitized by Google

Wie sie zerstreut waren, so wollte auch das Brot des Lebens zerstreut werden. Zerstreut waren sie, da ihre Seelen in der Unterwelt weilten, während ihre Leiber im Bauche der Erde verborgen waren. So fuhr denn die Seele Christi vereinigt mit dem göttlichen Logos zu den Seelen der Verstorbenen hinab in die Unterwelt, und durch die Macht des überall gegenwärtigen Wortes wurde sein Leib in den Schacht der Erde versenkt, um sich hier den Leibern der Verstorbenen mitzuteilen.[1])

Wir glauben, die vielen Stellen übergehen zu können, in welchen die Theologen des früheren Mittelalters die heilige Eucharistie als Arznei der Unsterblichkeit, als Unterpfand der leiblichen Glorie, als Ursache unserer ersten und Unterpfand unserer zweiten Auferstehung preisen. Hören wir nur die schönen Worte des Papstes Innocenz III.: „Christus lebt in mir (infolge der heiligen Kommunion) und ich in ihm; sterbe auch ich, Christus stirbt nicht. Er lebt nach dem Genusse, weil er auferstanden ist, nachdem er getötet worden; genossen stirbt er nicht, weil er auferstanden ist, um nicht zu sterben.“[2]) Der heilige Bernhard sagt: „Empfange mit möglichster Andacht die heilige Eucharistie, welche der Welt das Leben giebt, damit den alten Wulst (uter) deines Leibes jenes neue Fleisch der Auferstehung erquicke und erhalte.“[3])

Aus der nächsten Zeit (v. J. 1318) citieren wir eine interessante Stelle aus den Werken des nestorianischen Metropoliten Ebed-jesu: „Durch diesen Auftrag des Herrn wird das Brot in seinen heiligen Leib und der Wein in sein kostbares Blut verwandelt, und dieses wird dann zu einer großen

---

[1]) Comm. in Cantica Cant. l. IV. (M. CLXVIII. p. 906 sqq.); Comm. in Matth. l. X. (ib. p. 1545 sqq.) — Vgl. noch Honorius von Autun im 2. Kap. seines „Eucharisticon“; Guerricus, Serm. 2. de Resurr. v. III. p. 470. u. a.

[2]) „Vivit manducatus, quia surrexit occisus; manducatus non moritur, quia surrexit non moriturus.“ De sacram. alt. myst. l. IV. c. 7.; cf. c. 44.

[3]) Serm. I. de Nativ. Domini vig.

Digitized by Google

Hoffnung der Auferstehung von den Toten und zu einem neuen Leben für jene, die ihn mit zweifellosem Glauben empfangen.“ [1])

Wir kommen auf den Aquinaten. Der heilige Thomas behandelt gegenwärtige Frage ziemlich ausführlich und nach mauchen Beziehungen hin in origineller Weise.[2]) Er sagt, in zweifacher Hinsicht könne die Erreichung der ewigen Glorie als Wirkung der heiligen Kommunion betrachtet werden. Sie könne dieses 1) insofern, als sie Christum enthalte und sein Leiden darstelle (ex quo habet eum effectum), dann 2) insofern ihr Gebrauch und ihre Gestalten ins Auge gefaßt werden (per quod habet eum effectum). Er will damit sagen: Gleichwie der historische Christus und Christi Leiden und Kreuzesopfer uns den Himmel eröffneten, so auch die Frucht des heiligen Meßopfers, das eucharistische Brot, weil identisch mit Christus, dem Geopferten am Kreuze und in der heiligen Messe. Auf daß das Leiden Christi seine Wirksamkeit entfalten könne, muß es mit den einzelnen Seelen durch die Sakramente in Kontakt kommen.[3]) Der Gebrauch der heiligen Eucharistie, dieser „memoria passionis Christi“, vermittle uns die Wirkung des Kreuzopfers, gebe uns Kraft und Gnade, zur Herrlichkeit des Berges Gottes zu gelangen.[4]) Die Gestalten von Brot und Wein jedoch — erklären die Kommentatoren des Aquinaten weiter — stellen die geistige Einheit mit Christo dar, deren wir uns durch die heilige Kommunion erfreuen und bilden deshalb für uns ein Unterpfand der künftigen Vollendung und Einheit in Christo.

Der heilige Thomas nimmt hier mehr auf das Seelenleben und die heiligenden Wirkungen der heiligen Kommunion Bezug. Die heilenden Wirkungen derselben betont er nicht

---

[1]) Assemani, Bibl. orient. T. III. p. 356 sq.

[2]) S. th. III. qu. 79. a. 2.

[3]) Cf. S. th. III. qu. 48. a. 6. ad 2.

[4]) III. Reg. XIX. 8.

Digitized by Google

mehr so sehr, wie die Väter. Insofern bildet er den Übergang zu den Theologen der nachtridentinischen Zeit, von denen wir nunmehr handeln werden.

§. 42.
Die nachmittelalterlichen Theologen.

In nachtridentinischer Zeit traten bezüglich der Frage, inwiefern die heilige Kommunion Unterpfand der leiblichen Glorie sei, folgende Meinungen unter den Theologen hervor:

1) Die heilige Kommunion ist Unterpfand der leiblichen Glorie bloß auf indirekte Art, sofern sie die Gnade der habituellen Rechtfertigung und Liebe mehrt und nährt und so die Verklärung des Leibes gewährleistet. So Kaspar Hurtado[1]) und einige andere.

2) Die heilige Kommunion gewährt ausschließlich nur einen Titel, ein moralisches Anrecht zur Erlangung der leiblichen Glorie.

3) Die heilige Kommunion gewährt einen neuen Titel mit aktuellen Gnaden zur Erlangung der leiblichen Glorie.

4) Die heilige Kommunion gewährt nicht nur aktuelle, sondern auch physisch-bleibende, habituelle Gnaden der integrierenden Art.

Die meisten und bedeutendsten nachmittelalterlichen Theologen huldigen der zweiten Meinung, daß die heilige Kommunion lediglich einen Titel, ein moralisches Anrecht auf Erlangung der leiblichen Glorie verleiht. Wir nennen Suarez,[2]) Vasquez,[3]) Adam Tanner,[4]) Tournely.[5]) Auch die

[1]) Tr. de Sacr. disp. VIII. diff. 5. Cf. Aegidius Trullench, Op. mor. T. III. L. III. c. 5. dub. 1. n. 10.

[2]) Disp. LXIV. s. 2. n. 5.; vgl. auch n. 1—5. und hierzu Thom., S. th. III. qu. 79. a. 6. ad 1. et 2.; Hautinus, II. p. 510.

[3]) Disp. 204. c. 5.

[4]) Theol. schol. T. IV. disp. 5. qu. 4. n. 37.

[5]) Tr. de Euchar. P. I. c. 8.

Digitized by Google

Theologen der neueren und neuesten Zeit, vielleicht nur zehn bis zwölf ausgenommen, bekennen sich zu dieser Ansicht.

Als Gründe für dieselbe werden vorgebracht:

Die Fleischesauferstehung ist den Menschen durch mehrfache Titel verheißen. Auch an den Genuß der heiligen Eucharistie hat der Herr eine solche Verheißung geknüpft (Joh. VI. 55.). Wer Christi Fleisch und Blut genießt, erfreut sich des neuen Titels der sakramentalen Vereinigung mit Christus, besitzt ein moralisches Anrecht, zur Herrlichkeit auferweckt zu werden. Diese Verheißung wurde nicht nur gegeben, um unsere Andacht und Ehrfurcht gegen die heilige Eucharistie zu mehren und zu nähren, sondern auch um die Wirksamkeit des lebendigmachenden Fleisches Christi zu bezeugen, welches hinwiederum (durch die Inkarnation) die nächste Ursache unserer leiblichen Auferstehung und des ewigen glückseligen Lebens ist.[1])

Ferner wird vorgebracht: Die materielle Speise hat die Bestimmung, den Menschen zu nähren, seine Kräfte zu steigern, ihn zur höchsten Stufe der Gesundheit zu führen.[2]) Analog muß auch die eucharistische Speise dem Menschen ein Anrecht auf den Stand der höchsten Vollendung und Vollkommenheit verleihen, welche in der Verklärung seines Leibes besteht.

Solch ein moralisches Anrecht auf die leibliche Glorie ist auch begründet durch die Innigkeit der Vereinigung des Fleisches Christi mit uns in der heiligen Kommunion. Gleichwie, so wird gesagt, dem Fleische Mariens, welches mit dem Fleische Christi in innigster Verbindung und Verwandtschaft stand, eine glorreiche Auferstehung gebührte, so gebühre auch den Empfängern des sakramentalen Fleisches Christi, die sich auf eine ähnliche Weise (wie Maria) mit Christi Fleisch verbinden, wenigstens suo tempore eine glorreiche Auferstehung, und nicht

---

[1]) Vgl. Suarez l. c.

[2]) Cf. Gonet, disp. 8. n. 8.

Digitized by Google

gezieme jenem Leibe die Verwesung, der ein Haus und Tempel des Gottmenschen gewesen sei.[1])

Durch Annahme einer derartigen Gnadenwirksamkeit der heiligen Eucharistie — so wird weiters betont — läßt sich vor allem die Frage leichter beantworten, wie es bezüglich der leiblichen Auferstehung derjenigen sich verhält, welche vor Christus in die Unterwelt gestiegen sind. Diese entbehren bei der Fleischesauferstehung keineswegs einer Vollendung und Vollkommenheit der Glorie des Leibes; sie entbehren lediglich des speciellen Titels der Nährung durch die heilige Kommunion. Die Herrlichkeit der leiblichen Glorie wird ihnen wegen ihrer Verdienste (im weiteren Sinne des Wortes), wegen ihres Glaubens und ihrer Hoffnung verliehen, nicht aber wegen jener speciellen Verheißung, welche nach Joh. VI. 55. die Empfänger des eucharistischen Sakramentes besitzen. Dasselbe trifft auch bei all jenen zu, welche nach der Einsetzung der heiligen Eucharistie aus irgend welchen Gründen dieselbe nicht empfangen konnten.[2])

Doch warum verleiht die heilige Kommunion keine physisch-bleibenden Gnaden der integrierenden Art? Hierauf wird geantwortet: Sie verleiht diese nicht

1) weil die heilige Eucharistie nach dem Tridentinum Seelenspeise ist, und zwar es ausschließlich ist. Damit soll nicht gesagt sein, daß die heilige Eucharistie keinerlei Einfluß auf den Leib üben könne, aber von einem wesenhaften Einfluß auf den Leib, der principiell aus dem Fleische und Blute Christi als solchem oder überhaupt aus der heiligen Menschheit Christi stammt, von physisch-habituellen Gnaden könne nicht die Rede sein, sondern nur von einem mittel-

---

[1]) Cf. Cornelius a Lapide, Comm. in Joan. VI. 57.; Joan. a St. Thoma, In P. III. qu. 69. a. 1.

[2]) Suarez erklärt es jedoch für nicht unmöglich, daß die, welche wirklich kommuniziert haben, zum Unterschiede eines accidentellen Freudenzuwachses sich erfreuen.

Digitized by Google

baren Einfluß infolge der Gnadenwirkungen, welche der Gottmensch als causa meritoria durch den heiligen Geist spende.

Diese Gnaden sind dann 2) keine physisch-bleibenden, weil in Joh. VI. nur vom zukünftigen Leben überhaupt die Rede ist, aber nicht von einer physischen Einwirkung der heiligen Kommunion auf den menschlichen Leib, welche schon jetzt stattfinden soll.

3) Es ist nicht zu übersehen, daß sich die Väter oft nur einer starken und kühnen Bildersprache bedient haben. Wenn sie von verklärenden, vergöttlichenden Eigenschaften derselben reden, so wollten sie zunächst nur die reale Präsenz betonen; wenn sie den Einfluß der heiligen Eucharistie als universellen fassen, wollten sie nur die universelle Wirksamkeit der heiligen Eucharistie als Opfer betonen. Zudem sind ihre Ausdrücke oft unbestimmt und geben nicht näher an, wann und wie eine Pneumatisierung unseres Fleisches infolge der heiligen Kommunion stattfinden soll.

4) Wenn einzelne Heilige beim Genusse der heiligen Eucharistie einen Wohlgeschmack empfanden, und infolge desselben selbst noch ihre Leichname einen Wohlgeruch ausströmten oder einen Lichtglanz verbreiteten, so seien derartige Fälle nichts anderes als Ausnahmen, als wunderbare Erscheinungen, momentane und partielle Anticipationen der zukünftigen Glorie, welche unmittelbar und einzig Gott zum Principe hatten. Gleichwie die Verklärung des Leibes Christi ihren Grund nicht in der Leiblichkeit selbst, sondern in dem verklärenden Einflusse hatte, welchen die mit dem Logos verbundene Seele Christi fort und fort auf dieselbe ausübt, ebenso wird die durch die heilige Kommunion eingeleitete Glorificierung der Seele die Grundlage zur Glorificierung unserer Leiblichkeit bei der zukünftigen Auferstehung bilden.

Aus all diesen Gründen, so wird geschlossen, ist die Beziehung der heiligen Kommunion zur glorreichen Auferstehung unseres Leibes nur moralisch und in dem Sinne zu fassen, daß sich Gott mit Notwendigkeit moralisch bestimmt fühle,

Digitized by Google

die Leiber derjenigen, welche das Fleisch und Blut seines Sohnes genossen und nach Joh. VI. die Verheißung der Auferstehung haben, nicht im Tode und in der Verwesung zu belassen, sondern zu einem glorreichen ewigen Leben aufzuerwecken. Insofern ist die heilige Kommunion ein moralisches Unterpfand der glorreichen Auferstehung unseres Fleisches, verleiht ein moralisches Anrecht auf die leibliche Glorie.

Auf den Einwurf, daß ein bloßer Titel doch keinerlei Bedeutung habe, antwortete Suarez, derselbe sei jedenfalls ein Ansporn zum fleißigeren Empfange der heiligen Kommunion.

Der Meinung, daß die heilige Kommunion einen neuen Titel mit aktuellen Gnaden zur Erlangung der leiblichen Glorie verleiht, huldigte Lugo.[1]) Er sagte, im sechsten Kapitel des Evangeliums nach Johannes sei nicht die Auferstehung schlechthin dem Empfänger der heiligen Eucharistie verheißen, sondern eine Auferstehung zur Glorie. Gleichwie nun die heilige Kommunion die heiligmachende Gnade mehrt und nährt, so übt sie auch einen nährenden und mehrenden Einfluß auf die einstige Glorie des auferstandenen Leibes, indem sie aktuelle Gnaden zur Erlangung der leiblichen Glorie verleiht, d. h. neue Hilfsmittel, um jenes Ziel der glorreichen Auferstehung des Leibes stets festzuhalten und endlich zu erreichen.

Gegenüber der erwähnten, von den meisten Theologen festgehaltenen Ansicht findet sich auch schon in mittelalterlichen Zeiten die Meinung ausgesprochen, die heilige Kommunion verleihe physisch-bleibende Gnaden der integrierenden Art, verursache im Leibe des Empfängers gewisse physische Qualitäten, die gleich einem Samenkorne in unserem Leibe die Wurzel der Auferstehung bilden oder aber einen Keim der leiblichen Unsterblichkeit nähren. Diese Ansicht, daß die heilige Kommunion physisch-habituelle Gnaden der integrierenden Art verleihe, wird vertreten von Contenson,[2])

---

[1]) De sacr. Euch. disp. XII. s. 4. n. 89 sqq.

[2]) Theol. mentis et cordis, L. XI. P. II. diss. 3. eff. 9. T. II. p. 432.

Digitized by Google

Johannes Gropper[1]) und Claudius de Sanctes.[2]) Von neueren Theologen huldigen ihr: Dieringer,[3]) Scheeben,[4]) Oswald,[5]) Nirschl,[6]) Dr. F. Haitz,[7]) Aloys Schmid[8]) u. a.

Als Gründe für ihre Ansicht bringen die vorhingenannten Theologen vor:

1) Aus der Innigkeit der eucharistischen Vereinigung folgt, daß die heilige Kommunion Unterpfand der leiblichen Auferstehung ist, nicht nur infolge eines Titels, den sie den Empfängern verleiht, sondern infolge von physisch-bleibenden Gnaden der integrierenden Art. Denn nach Joh. VI. 57. bleibt der Kommunizierte in Christus und Christus in ihm. Nach der Lehre der Väter werden wir Christo auf die innigste Weise inkorporiert und seiner Natur teilhaft, werden ein Leib mit Christus. Dieses werden wir aber nicht auf bloß moralische Weise, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit auf eine höchst reale mystische Weise.

2) Die Väter sagen, durch die heilige Kommunion finde eine Nährung unserer Substanz statt.[9]) Sie sprechen von

---

[1]) „Vom Warer, Wesentlicher und Pleibender Gegenwärtigkeit des Leybs und Bluets Christi nach beschener Consecration" ꝛc. Köln 1556, p. cccxlv[b].

[2]) De rebus Euchar. controv. Rep. V. c. 1. Vgl. hier Henriquez, Summ. theol. mor. L. VIII. c. 35. n. 4. et 5. c. 36. Bezüglich der vereinzelt gebliebenen Meinung des spanischen Kardinals Cienfuegos vgl. dessen Vita abscondita etc. disp. VIII., namentlich sect. 2. (p. 552 sqq.) und sect. 5. §. 3. (p. 629 sqq.)

[3]) Lehrbuch der kath. Dogmatik (1858), S. 680.

[4]) Mysterien des Christent. §§. 73, 74.

[5]) Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten, I. S. 486 f.

[6]) Gedanken über Religion und religiöse Dinge, S. 267 ff.

[7]) Die kath. Abendmahlslehre, S. 128 f.

[8]) Kirchenlexikon, II. Aufl., S. 619. Vgl. noch H. v. Hurter, Schönheit der kath. Kirche, IV. Jahrg., S. 102 ff.; Hirscher, Erörterungen über die großen relig. Fragen der Gegenw., Frbg. 1847, 2. Hft., S. 31 f., S. 40; van Hemel, das Buch für Alle, übers. von Perpent, S. 294.

[9]) Iren., Adv. haer. l. 5. c. 2. n. 3.

Digitized by Google

einer Erfassung und Durchdringung des ganzen Menschen durch den verklärten Gottmenschen, von einer Vermischung unserer Substanz mit dem Fleische und Blute Christi, von einer Mitteilung seiner Unsterblichkeit an unseren Leib wegen der Vereinigung mit seinem unsterblichen Leibe in der heiligen Kommunion, der ähnlich dem Sauerteige in uns wirke. Sie sagen, daß der eucharistische Christus ein Heilmittel gegen die Sterblichkeit sei, wie Ignatius; daß unser Leib gerade infolge der heiligen Kommunion aufhöre, sterblich zu sein, wie Irenäus; daß die heilige Eucharistie unseren Leib von der Verweslichkeit zur Unverweslichkeit nähre (derselbe); sie nennen die heilige Eucharistie so vielfach die Arznei, die Speise, die Nahrung der Unsterblichkeit. Diese Ausdrücke seien denn doch zu stark, um nur zu besagen, daß die heilige Eucharistie einen bloßen Titel für die einstige Auferweckung des Leibes verleihen soll.

3) Das Tridentinum hat nicht erklärt, daß die heilige Eucharistie ausschließlich Seelenspeise sei. Es deutet vielmehr eine solche Wirksamkeit auf den Leib in sess. XIII. cap. 8. an, wie eine solche sich auch klar im römischen Katechismus ausgesprochen findet (2, 4, 54), der vom eucharistischen Christus sagt, er stehe nicht an, in uns einzukehren, um alle unsere Wunden zu heilen.

Was all diejenigen betrifft, welche die Eucharistie vor und nach Christus nicht empfangen haben, so ist zu sagen, daß es für die Auferweckung und Umwandlung unseres Fleisches einen dreifachen Grund giebt: einen ersten in Gottes Allmacht und der Stimme des Sohnes, welcher die Gerechten wie die Ungerechten auferwecken wird; einen zweiten in der Kraft des heiligen Geistes in uns, welcher unsere Glieder zur Unsterblichkeit nährt und uns einfügt dem Leibe und Fleische Christi; endlich einen dritten infolge der heiligen Kommunion, indem das Fleisch Christi infolge der damit hypostatisch vereinigten Gottheit das Leben und die Auferstehung des Leibes bewirkt (Joh. VI.) und, wie Claudius de Sainctes sagt, die physische Ursache (causa corporea) des Lebens in uns bildet.

Digitized by Google

Die Frage ist nun: Ist die Annahme solcher physisch-habitueller Gnaden der integrierenden Art als Wirkung der heiligen Kommunion kritisch berechtigt und was folgt daraus?

§. 43.

Kritisch-dogmatische Beurteilung dieser theologischen Lehren.

Zur Kritik der im vorigen Paragraphe angeführten Meinungen ist kurz zu sagen:

Die drei ersten Meinungen, daß die heilige Kommunion auf indirekte Art Unterpfand der leiblichen Glorie ist, — daß sie uns einen neuen Titel zur glorreichen Auferstehung unseres Fleisches gewährt, — daß sie einen neuen Titel mit aktuellen Gnaden zur Erlangung der leiblichen Glorie verleiht: diese Meinungen sind richtig, wenn sie nicht exklusive genommen werden, aber nicht vollrichtig wie die vierte Meinung, daß die heilige Kommunion physisch-habituelle Gnaden der integrierenden Art verleiht. Diese Ansicht entspricht am besten der heiligen Schrift und der Lehre der Väter.

Ganz unleugbar liegt in Joh. VI. angedeutet, daß es sich bei der heiligen Kommunion um mehr als Verleihung eines bloßen Titels, oder eines moralischen Anrechtes auf die leibliche Glorie handelt. Warum sonst die starke Betonung des Speisecharakters der heiligen Eucharistie? Warum die Versicherung, daß uns der Herr ihretwegen am jüngsten Tage auferwecken wird und daß jene das Leben nicht haben, welche sein Fleisch und Blut nicht genießen? Die heilige Schrift bezeichnet den Genuß der heiligen Eucharistie geradezu als Grund der glorreichen Fleischesauferstehung. Warum der Vergleich des Manna der Wüste mit dem himmlischen Brote, das im Unterschiede von jenem im vollen Sinne Leben spenden, den leiblichen Tod aufheben soll?

Was jedoch in der heiligen Schrift vielleicht nur ange-

Digitized by Google

deutet liegt, das haben klar und bestimmt die Väter ausgesprochen. Es ist Lehre der Väter, daß die heilige Kommunion einen Keim der leiblichen Unsterblichkeit in uns nähre (§. 39). „Durch jene himmlische Nahrung wird Fleisch und Blut in Weise der Verwandlung genährt," sagt Justin d. M.[1]) Irenäus spricht klarstens (contr. haer.) aus, daß durch die heilige Kommunion unser Leib von der Verweslichkeit zur Unverweslichkeit genährt wird. Ähnlich drücken sich aus Klemens von Alexandrien[2]) u. a. Die Väter reden, wie die Vertreter der vierten Meinung mit Recht hervorheben, an vielen Stellen von einer Vermischung der verklärten Substanz Christi mit der Substanz unseres Leibes, von einer Vergöttlichung unserer Substanz durch den Gottmenschen. Sie nennen die heilige Eucharistie „Arznei der Unsterblichkeit"; sie sagen von ihr, daß sie auf den Leib wirke wie der Sauerteig auf die Teigmasse, welcher er beigemischt wurde; daß sie ihre Eigenschaften, von denen sie gerade die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit betonen, dem durch sie Genährten mitteile, ihn gleichfalls unsterblich mache. Was soll die Vergleichung der eucharistischen Speise mit der Frucht des Lebensbaumes? Nicht nur um die reale Präsenz betonen, sondern gerade um die Auferstehung unseres Fleisches zu beweisen, erinnern sie, wie es undenkbar sei, daß unser durch die heilige Eucharistie genährter Leib nicht auferstehen solle.

Aus dem ganzen §. 39 ergiebt sich unbestreitbar, daß es Lehre der Väter ist, daß es einen Keim der leiblichen Unsterblichkeit in uns giebt und daß dieser durch die heilige Kommunion, das Nährungssakrament κατ' ἐξοχήν, genährt wird.

Die Väter sagen nicht bloß, daß uns die heilige Eucharistie einen neuen Titel verleihe zur einstigen Auferweckung unseres Lebens; sie sprechen vielmehr von einer jetzt infolge der hei-

[1]) I. Apol. c. 66. (M. s. g. VI. p. 429 A.)

[2]) Paed. I. c. 6. (M. s. g. VIII. p. 305 A, B.)

Digitized by Google

ligen Eucharistie stattfindenden Verklärung und Vergöttlichung unserer Person, von einer jetzt vor sich gehenden Nährung unseres Leibes von der Verweslichkeit zur Unverweslichkeit. Das hermeneutische Gesetz, eine Stelle solange nach dem Wortlaute zu erklären, als nicht zwingende Gründe dieses unmöglich machen, muß auch hier seine Geltung haben, umsomehr, da doch ein wohlthätiger Einfluß des verklärten Leibes Christi auf unsere bereits durch die Gnade innerlich erhöhte Natur[1]) doch nichts Undenkbares und Unmögliches ist. Es kann vielmehr nur dem Charakter des Nährungssakramentes entsprechen, nährend und verklärend auch auf die Substanz unseres Leibes zu wirken, mit dessen Teilen ja die glorifizierte Leibessubstanz Christi bei der heiligen Kommunion in leiblich-wesenhafte Berührung gebracht wurde.

Überhaupt scheint es uns, daß die Väter und Theologen des früheren Mittelalters tiefer in das Wesen der Frage, inwieferne die heilige Kommunion für die Auferstehung unseres Leibes von Bedeutung sei, eingegangen sind. Die heilige Kommunion — so wurde gesagt — bewirkt eine reale und weiterhin eine sakramental-mystische Einigung des Menschen mit Christus. Deren Innigkeit schildert Joh. VI. 57. Der Mensch wird Ein Fleisch und Blut, Ein Leib mit Christo. Daraus folgt, daß die Wirksamkeit des eucharistischen Sakramentes den ganzen Menschen erfassen muß. Wie schon die Gotteskindschaft des Menschen durch die übernatürliche Gnade eine Standeserhöhung der Person, eine innere Verklärung seiner Natur bedeutet, umsomehr die heilige Kommunion, als deren Wirkung der Heiland selbst bezeichnet: „In me manet et ego in illo.“

Die Annahme, daß die heilige Kommunion lediglich ein moralisches Unterpfand der Auferstehung unseres Fleisches und dessen ewigen Verklärung bildet, entspricht endlich zu wenig der Würde des eucharistischen Sakramentes, denn jenes ist z. B. auch die Genugthuung, soferne sie uns ein Mittel der

[1]) So die Lehre der heiligen Schrift und der Väter.

Digitized by Google

Verähnlichung mit dem leidenden und durch Leiden erhöhten Christus ist.

Dürfte es sonach nach der heiligen Schrift und der Väterlehre kaum zu bestreiten sein, daß die heilige Kommunion einen Keim der leiblichen Unsterblichkeit nährt, daß sie also insoferne Unterpfand der leiblichen Glorie ist, als sie direkt heilende Gnaden der habituellen Art und zwar physisch-habituelle Gnaden der leiblichen Integrität verleiht, so frägt es sich weiter: Wie verhalten sich diese physisch-habituellen Gnaden zur Taufgnade? Ist schon in der Taufe ein Keim der Unsterblichkeit eingesenkt worden? Ferners: Ist dieser Keim der Wurzel nach identisch mit der Rechtfertigungsgnade, oder von ihr verschieden?

Zur Beantwortung dieser Fragen diene folgendes: Als Resultat des vierten Teiles, im näheren der §§. 35 bis 37 und 39 hat sich ergeben, daß die heilige Kommunion die zum natürlichen Ziele hinleitende geistige und leibliche Integritätsgnade nährt. Daraus können wir auf das Vorhandensein eines Keimes der leiblichen Unsterblichkeit im Menschen schließen, der nirgends anders als in der heiligen Taufe demselben eingesenkt wurde. Es ist also eine conclusio theologica, daß uns die Taufe wie die habituelle Heiligungsgnade so auch die durch die Ursünde verlorene Integritätsgnade einsenkt. Wie verhalten sich nun beide zu einander?

Die Kirche hat in dieser Beziehung keine Entscheidung gefällt. Die Theologen haben sich bei Beantwortung dieser Frage in drei Meinungen geteilt.

Die erste Ansicht, die thomistische, geht dahin, daß der durch die heilige Kommunion genährte Keim der Unsterblichkeit des Fleisches, daß die Integritätsgnade keine besondere Gnade sei, sondern nur eine Wirkung der heiligmachenden Gnade. Thomas von Aquin,[1]) dem Cajetan,[2])

[1]) S. th. I. qu. 95. a. 1.; qu. 100. a. 1.; comp. theol. c. 186.
[2]) Comm. in S. th. s. Thom.

Digitized by Google

Soto,[1]) Gonet,[2]) Billuart,[3]) weiterhin Gregor von Valentia, die Salmanticenſer und die meiſten neueren Theologen, z. B. Oswald[4]) folgten, nimmt an, daß die Heiligungs- und Heilungsgnade nicht zwei verſchiedene Gnaden ſind, ſondern daß die eine Gnade nur zweierlei Wirkungen (nämlich Heiligung und Heilung) hat. Der Verluſt der Integritätsgnade durch die erſte Sünde war dem heiligen Thomas ſofort nur eine notwendige Folge der Entziehung der justitia originalis, deren Mangel eben nach dem heiligen Auguſtin,[5]) nach Anſelm,[6]) nach dem heiligen Thomas[7]) ſelbſt, nach Bellarmin u. a. die Erbſünde ausmacht.[8])

Die zweite, ſcotiſtiſche Meinung lautete dahin, daß die Integritätsgnade und die heiligmachende Gnade zweierlei verſchiedene Gnaden ſind, daß ſie von einander weſentlich verſchieden ſind. Die Vertreter dieſer Meinung ſind die Franziskaner Alexander von Hales,[9]) Duns Scotus[10]) und ſeine Schule, Bonaventura,[11]) ferners die Ägidianer u. a.

---

[1]) De nat. et grat. I. 5.

[2]) Comm. in S. th. s. Thom., de stat. hum. gratia.

[3]) SS. theol. de gratia diss. 2. §. 2. n. 4.: „Istud donum integritatis in Adamo oriebatur a gratia sanctificante, quia . . . quamdiu ratio superior subdebatur Deo, quae subjectio habebatur per gratiam sanctificantem, corpus perfecte subdebatur animae et appetitus sensitivus rationi; ab ea tamen gratia originali distinguebatur, quia erant diversi ordinis; integritas enim est forma perficiens naturam in ordine naturali, non elevans ipsam ad ordinem supernaturalem, nec constituens hominem filium Dei adoptivum, participem divinae naturae et haeredem regni coelestis, quae omnia praestabat gratia sanctificans."

[4]) Relig. Urgeſch. der Menſchheit, S. 29—32.

[5]) De correct. et grat. cap. VI. 9.

[6]) De concept. virg. 27. (al. 26.)

[7]) S. th. II. 1. qu. 82. a. 3.; contr. Gent. IV. 52.

[8]) Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit, II. Bd., S. 644 ff.

[9]) II. P. qu. 91. membr. 1. a. 1. 2.

[10]) In 2. dist. 29. qu. 2. ad 2.

[11]) Ib. qu. unica.

Digitized by Google

Eine dritte vermittelnde Ansicht bildete sich Suarez. Nach ihm sind beide Gnaden in radice verschieden; doch ist die gratia habitualis integritatis ein Komplementum, eine schmückende Beigabe der gratia habitualis justificationis, aber nicht deren formale Ursache. Die ersten Menschen wurden nicht bloß in statu naturae integrae, sondern auch elevatae erschaffen; darauf deute schon Eph. IV. 24. hin.[1])

Letztere Ansicht dürfte die am meisten haltbare sein.

Denn daß zwischen Integritäts- und Rechtfertigungsgnade ein Unterschied in radice besteht, findet man schon, wenn man nur auf ihren Inhalt sieht. Die habituelle Heiligungsgnade befähigt nämlich ihrer specifischen Wirkung nach den Menschen zu einer wesentlich höheren Art des geistigen Lebens, wirkt also unmittelbar bloß auf den Geist. Die Integritätsgnade dagegen regelt an sich bloß das natürliche Leben. Ferners: Die heiligmachende Gnade ist nicht einmal die formale Ursache der habituellen Glaubens- und Hoffnungsgnade, da diese auch nach dem Verluste der Rechtfertigungsgnade fortbestehen können, wenn auch erst die (durch die Sünde und mit ihr verlorene) Liebe Gottes sie zu vollkommenen Tugenden macht und ihnen den Wert und die Kraft der zum übernatürlichen Heile de condigno verdienstlichen Tugenden verleiht. Umsoweniger sind die Heiligmachungsgnaden die Ursachen der leiblichen und geistigen Integrität.[2])

Dürften also diese beiden Gnaden nicht identisch sein, nicht wesentlich zusammenhängen und müssen sie deshalb auch nicht mit Notwendigkeit zusammen verliehen werden, so schließt dieses noch nicht aus, daß sie trotz ihres Unterschiedes und ihrer Trennbarkeit zusammen verliehen werden können. Dies war nach Eph. IV. 24., Ecclesiastes VII. 30., nach Irenäus[3])

---

[1]) De opere sex dierum, l. III c. 14.

[2]) Vgl. auch Scheeben, Dogmatik, II. Bd., §. 178.; Derselbe, Myst. d. Christent., §. 34 f.

[3]) Adv. haer. l. V. c. 6.; vgl. Suarez, a. a. O. c. 17.; Kleutgen, Theologie der Vorzeit, II. Bd., S. 500 ff.

Digitized by Google

u. s. w. bei den ersten Menschen der Fall, wie jetzt beim Getauften. Jenes schließt auch nicht aus, daß Heiligungsgnade und Integritätsgnade sich zu einem harmonischen und organischen Ganzen verbinden, in- und aufeinander wirken.[1])

Sonach ist es unsere Ansicht, daß der durch die heilige Kommunion genährte Keim der leiblichen Unsterblichkeit von der Rechtfertigungsgnade zwar seinem Wesen, seiner Wurzel nach verschieden ist, daß jedoch die Integritätsgnade ein Ornamentum der Rechtfertigungsgnade bildet.[2])

§. 44.

Die eucharistische Heilungsgnade in ihrer Stellung zur Urgnade und zur himmlischen Herrlichkeitsgnade.

Wie sich im vorigen Paragraphe ergeben hat, wird schon in der heiligen Taufe dem Menschen ein Keim der leiblichen Unsterblichkeit als ornamentum der heiligmachenden Gnade eingesenkt.

In welchem Verhältnis steht nun diese in der Taufe im Keime grundgelegte und durch die heilige Kommunion genährte habituelle Integritätsgnade zur Integritätsgnade des Urstandes?

Die Integritätsgnade des Urstandes ist ihrem Wesen nach dieselbe wie die in der Taufe grundgelegte und durch die heilige Kommunion genährte Integritätsgnade. Allein wie sich der gute und der bessere Mensch unterscheiden, so auch diese beiden Gnaden. Die Integritätsgnade des Urstandes erhob

---

[1]) Vgl. hierüber Scheeben, Dogm., II. Bd., SS. 474—476.

[2]) Dem Suarez können wir nur insoweit nicht folgen, als er die leibliche Integritätsgnade bloß für einen Komplex aktueller Gnaden hält, während er die integrierenden Gnaden der geistigen Seele für einen Komplex aktueller und habitueller Gnaden ansieht. Denn entgegen dieser Ansicht reden die Väter von einem Kleid der Gnade, welches sie als Grund des Besitzes der leiblichen Unsterblichkeit bezeichnen.

Digitized by Google

den Menschen in Verbindung mit der übernatürlichen Heiligungsgnade zur Ähnlichkeit des Gleichnisses mit Gott und mit den specifischen Eigenschaften der Engel Gottes durch die zur Integrität des Urstandes gehörenden, sich wechselseitig ergänzenden innocentia und incorruptio. Die Integritätsgnade des Getauften hingegen ist keine so vollkommene, wie jene. Zwar macht auch sie bereits den Menschen dem Wesen oder Keime nach zu einem pneumatischen. Allein um unserer Prüfung und Demütigung willen wird sie nicht in so starkem Maße, sondern in weit schwächerem Maße verliehen, als dieses im Urstande der Fall war, so daß die Mächte des Todes hierdurch zwar geschwächt, aber der Tod nicht aufgehoben wird, sondern als Notwendigkeit fortbesteht; daß die Verwundung der Natur zwar vermindert, aber nicht vollends aufgehoben; daß der Macht des Leidens und der Begierlichkeit nicht vollends Einhalt gethan wird.

Die in der heiligen Taufe verliehene Integritätsgnade wird sodann durch die heilige Kommunion, durch die verklärte Leibessubstanz Christi genährt. Damit wird auch die anfängliche Verklärung und Pneumatisierung des Menschen erhöht, gesteigert und vermehrt.

Doch erst im Jenseits erhält diese Verklärung des Menschen ihre Vollendung.

Diese Vollendung ist vollkommener als die Integrität des Urstandes. Denn die Verklärung des Urstandes war keine solche, daß sie den Leib und das leibliche Leben radikal geläutert und das Aufleben seiner natürlichen (suspendierten) Unvollkommenheiten gänzlich unmöglich gemacht hätte.[1]) Der Mensch war der äußerlichen Versuchung (durch die Schlange) zugänglich. Die leibliche Unsterblichkeit des paradiesischen Men-

---

[1]) Cf. Clem., Stromata, VI. 12.; August., Gen. ad lit. VI. 20. n. 3. Vgl. Klee, Dogmatik, II. Bd., S. 308 ff. Scheeben, Dogmatik, II. Bd., S. 446 ff. Vgl. auch die §§. 176 183, 198.

Digitized by Google

schen war nur eine bedingte, ein possi non mori. Dasselbe gilt von den übrigen dotes der Verklärung.[1]) Anders verhält es sich jedoch mit dem Mysterium der endlichen Verklärung. Die am jüngsten Tage zur Seligkeit Auferweckten besitzen die Unmöglichkeit zu sterben, zu leiden, der Begierlichkeit ausgesetzt zu sein.[2]) An eine Bedingung sind diese Güter nicht mehr geknüpft. Soweit das „posse non mori" vom „non posse mori" absteht, so sehr ist das Mysterium der endlichen Verklärung erhaben über jenes der Integrität des Urstandes."[3])

Und mit dieser Verklärung des menschlichen Leibes im Jenseits hat die unio eucharistica ihre Vollendung erreicht. Wie das Opfer auf den Altären der Welt und das irdische Opfermahl in der heiligen Kommunion aufgehört hat, so auch Christus, mittlerischer Hoherpriester zu sein, und es beginnt das große Hallel beim Opfermahle der Vollendung.

Doch nicht nur der Mensch, sondern auch die ganze materielle Kreatur wird an dieser endlichen Verklärung teilnehmen,[4]) sie, aus welcher der menschliche Leib gebildet wurde, aus welcher der Logos Fleisch angenommen hat und welche in ihren Repräsentanten (Brot und Wein) gewürdigt ward, in das Wesen des Fleisches und Blutes Christi, ihres Schöpfers und Erlösers, bei der heiligen Messe verwandelt zu werden.

---

[1]) Vgl. Aug., Gen. ad lit. VI. 25. n. 36.; De civ. Dei, XIII. 23.; De pecc. mer. et rem. c. III.; Nemes., De nat. hom. c. I.

[2]) Is. XXV. 8.; Os. XIII. 14.; I. Cor. XV. 22. 25. 42—50. 54. sq.; Rom. VIII. 21. 23. u. a. St.

[3]) „Primus homo de terra terrenus, secundus homo de coelo coelestis." I. Cor. XV. 47., cf. 48.; August., Retract. I. 13. n. 4.; 11. n. 3.

[4]) Rom. VIII.

Digitized by Google

Anhang.

§. 45.

Die Wirkungen der heiligen Kommunion unter zwei Gestalten.

Wenden wir schließlich unser Augenmerk noch der Frage zu: Sind die einigenden, reinigenden, heiligenden und heilenden Wirkungen die heiligen Kommunion unter beiden Gestalten nicht größer als nur unter einer Gestalt? Die Theologen der vortridentinischen Zeit verhandelten viel über diese Frage, welcher der hussitische und später die protestantische Bewegung keine geringe Bedeutung verliehen hatte. Die Entscheidung des Tridentinums, daß den Laien durch die eingestaltige Kommunion keine „heilsnotwendige" Gnade entzogen werde,[1]) machte den Streitigkeiten kein Ende, vielmehr hatte man jetzt noch ein Streitobjekt mehr, nämlich die Entscheidungsformel des Konzils selbst. Denn war man nunmehr darüber einig, daß auch

[1]) Sess. XXI. cap. 3.: „Nulla gratia ad salutem necessaria." Cf. can. 3.

Digitized by Google

durch den Empfang der Hostie allein alle wesentlichen Gnaden der Kommunion verliehen werden, so blieb noch immer die Ansicht offen, daß durch die Kommunion unter zwei Gestalten mehr und größere Gnaden verliehen werden, als durch die eingestaltige.

Wie Pallavicini meldet,[1]) war man auf dem Konzil selbst bezüglich dieser Frage, als zwei Tage nach der zwanzigsten Sitzung darüber in einer Generalkongregation verhandelt wurde, geteilter Ansicht. Die Majorität für die verneinende Ansicht war eine große; denn für die bejahende nennt er nur drei Vertreter und unter diesen den Melchior Cano. Schließlich hielten es die Väter am besten, nach dem Vorgange des Konzils von Konstanz in dieser Sache keine Unterscheidung zu treffen.

Als Hauptgründe für die bejahende Ansicht, daß die heilige Kommunion unter zwei Gestalten mehr und größere Gnaden wirke als die eingestaltige, werden von Alexander von Hales,[2]) Kaspar Casal,[3]) Lugo,[4]) Vasquez[5]) u. a.[6]) hauptsächlich folgende geltend gemacht:

Die Sakramente wirken, was sie bezeichnen. Zwei Gestalten bezeichnen mehr als eine,[7]) also wirken sie auch mehr. Der Kelch bezeichne eine neue, vom Brote verschiedene Erquickung, und niemand sage, daß wir durch den Leib Christi, obwohl er per concomitantiam auch das Blut Christi enthält,

---

[1]) l. XX. cap. 2.

[2]) IV. P. qu. 32. membr. 1. art. 2.

[3]) Lib. 2. De coena et calice Domini. Venet. 1563.

[4]) De sacram. Euchar. disp. 12. sect. 3.

[5]) Disp. 205.

[6]) Ihre Namen vgl. in den Salmanticenses (Tr. 23. disp. 10. dub. 4. §. 1.), welche dieser Ansicht gleichfalls beipflichten. Nr. 60 sagen sie jedoch: „Sententia nostrae assertioni contraria est valde communis.“ Cf. Suarez, qu. 79. a. 8. disp. LXIII. s. 6. n. 8.

[7]) „Non solum ex parte signi et modi significandi, sed etiam ex parte rei significatae.“ Lugo l. c. n. 69.

Digitized by Google

(in geistigem Sinne) berauscht werden. Wie Speise und Trank, jedes das Seine wirkt, so auch die beiden eucharistischen Gestalten. Einer jeden sei in der heiligen Schrift eine eigene Gnade verheißen. Christus habe nicht gesagt: „Caro mea vere est satians vel alimentum utcunque," er sagte vielmehr: „Mein Leib ist wahrhaft eine Speise — und mein Blut ist wahrhaft ein Trank," er trennte somit beide scharf. Obgleich also Christus mit Fleisch und Blut in der heiligen Hostie enthalten ist, so ist er doch nicht „ut potabilis" in derselben enthalten. Demnach werde durch die zweite Gestalt hinzugefügt: „gratia aliqua in ordine ad aliquid accidentale minus principale" (Lugo).

Auch die Väter und kirchlichen Liturgien sprechen wiederholt einer jeden Gestalt eine andere Wirksamkeit zu, z. B. dem konsekrierten Brote die Kraft und Stärkung und dem Weine die Aufmunterung u. s. w. Zwei Gestalten drückten auch das Leiden Christi prägnanter aus als nur eine. Wie oft heiße nicht die heilige Eucharistie „convivium"? i. e. convivium integrum; zu einem integrum convivium gehöre aber Speise und Trank, und wenn das Tridentinum definiert hat, in jeder Gestalt sei das wahre Sakrament, so hat es noch nicht gesagt: Das ganze Sakrament (integrum sacramentum).

Würden zwei Gestalten — so wird weiter gesagt — dieselbe Gnade verleihen, als die Gestalt des Brotes für sich, wer vermöchte dann anzugeben, wann diese Gnaden eintreten? Werden sie auf beide Gestalten verteilt? nach welchem Maßstabe? oder treten sie beim ersten Genusse sämtlich ein, oder erst beim zweiten? Zur Ansicht Salmerons,[1]) die Wirkungen verteilten sich auf den Genuß von Brot und Wein, bemerkt Lugo,[2]) dann sei offenbar derjenige schlechter daran, der beide Gestalten empfange, weil er in der Zwischenzeit zwischen dem Empfange der Hostie und dem des Blutes

[1]) T. IX. in Evang. tr. 26.

[2]) n. 75. l. c.

Digitized by Google

derjenigen Gnaden entbehren müsse, welche ein anderer beim Empfange der Hostie sofort ganz erhalten habe. Was erst dann, wenn ein solcher in dieser Zwischenzeit vom Tode überrascht würde? Alanus[1]) und Gregor von Valentia[2]) meinen, erst nach dem Genusse des Weines treten die eucharistischen Gnaden ein,[3]) welche beim Genusse von beiden Gestalten indes nicht mehr und größere seien als beim Empfange von nur einer Gestalt.

Ferners sei es unwahrscheinlich, daß die Apostel beim letzten Abendmahle vom Genusse des Kelches keine Gnade empfangen hätten. Gerade sie bedurften in jener Stunde, in welcher die tiefste Erniedrigung ihres Herrn und Meisters beginnen sollte und sie in der größten Verlassenheit und Verzagtheit waren, der Tröstung und Aufmunterung, und diese sei ihnen durch den konsekrierten Wein zu teil geworden. Es sei ferner geziemend, daß der Priester, gleichwie er größere Würden und eine doppelte Pflicht hat, durch die Kommunion unter zwei Gestalten auch mit doppelter Gnade beschenkt werde. Letzteres hob Antonius Ugliva auf dem Konzil von Trient hervor. Endlich werden für die Meinung, daß zwei Gestalten mehr Gnaden bewirken als nur eine, auch mehrere historische Gründe vorgebracht. Unter diesen ist der bedeutendste: Papst Klemens VI. habe in einer Bulle an den König von Frankreich i. J. 1341 demselben gestattet, „zur Vermehrung der Gnade" (ad augmentum gratiae) die Kommunion unter beiden Gestalten zu empfangen.[4])

„Wie grausam ist also die Kirche, daß sie den Genuß der beiden Gestalten den Laien verbietet, da doch so viele Gründe für dieselbe sprechen, — daß sie verbietet, an einem Tage

[1]) Lib. de Euchar. c. 43.

[2]) III. P. dist. 6. qu. 8. p. 5. §. 5.

[3]) Jedenfalls kann dieses von den einigenden Gnaden nicht gesagt werden!

[4]) Cf. Henriquez, Summ. theol. mor., de Euchar., l. VIII. c. 44. §. 77.

Digitized by Google

zweimal und öfter zu kommunizieren!“ So spottet Suarez, nachdem er einige von den angeführten Gründen aufgezählt hat. „Die Kirche handelt nicht unrecht,“ fährt er dann fort, „weil alle diese Gründe nur Scheingründe sind,“ „und ceteris paribus die zweigestaltige Kommunion ex opere operato keine größere und nicht mehr Gnaden verleiht, als die eingestaltige!“

Und ebenso sagt Thomas von Aquin,[1]) Bonaventura,[2]) Kajetan,[3]) Salmeron,[4]) Bellarmin,[5]) Tournely,[6]) Billuart,[7]) Gotti,[8]) Henriquez,[9]) Gregor von Valentia,[10]) Soto,[11]) ebenso alle übrigen neueren Theologen, wenn sie sich überhaupt über diese Frage aussprechen, z. B. Deharbe[12]) und Oswald.[13]) Bellarmin nennt dieses die „sententia communis et probabilissima“, so daß man sagen und auch auf der Kanzel lehren könne, aus der zweigestaltigen Kommunion werde keine andere geistige Frucht gezogen wie aus der eingestaltigen. Gotti nennt es die „sententia probabilior“. Vasquez sagt sogar, die meisten Theologen hingen besagter Ansicht so sehr an, daß sie dieselbe für ein bereits definiertes Dogma halten und Trid. XXI. sess.

---

[1]) Cf. S. th. III. qu. 79. art. 12. ad 3.

[2]) IV. dist. 11. P. II. art. 1. qu. 2.

[3]) Qu. 84. art. 12.

[4]) T. IX. in Evang. tr. 36.

[5]) Lib. IV. de Euchar. c. 23.

[6]) Tract. de Euchar., P. I. cap. 7. concl. 4.

[7]) S. th. s. Thom. III. diss. VI. art. 2. §. 2.

[8]) T. III. tr. 7. De euchar. dub. 7. §. 2. („sententia probabilior“).

[9]) l. 8. cap. 44. n. 5.

[10]) disp. 6. qu. 8. p. 5. §. 6.

[11]) lect. 10. de Euchar. Vgl. auch Cajetan, qu. 80. art. 2.

[12]) Populäres Lehrbuch der Religion (1854), II. Bd. S. 422. f.

[13]) Sakramentenlehre, I. S. 512.

Digitized by Google

cap. 3. et can. 3. als Beweisgrund für dieselbe anführen.

Sehen wir uns wiederum nach den Gründen um, welche die Vertreter dieser Ansicht vorbringen. Sie sagen: Der Satz, „die Sakramente wirken, was sie bezeichnen," ist nicht so ganz richtig.[1]) So wenig der Thaler, der das Bildnis eines Fürsten in deutlichen Umrissen zeigt, mehr gilt als ein anderer, der weniger deutlicher geprägt ist, und so wenig eine Hostie mit dem Bilde des Gekreuzigten, obgleich sie mehr bezeichnet als eine andere ohne dieses Bild, eine größere Wirkung hat als letztere: ebensowenig wirken beide eucharistische Gestalten mehr als eine; denn, obschon unter doppelter Bezeichnung, ist doch die nämliche Sache bezeichnet und enthalten unter der einen wie unter beiden Gestalten. Nicht ist die Taufe unter dreimaliger Eintauchung oder Besprengung wirksamer als unter einmaliger. Bestimmte sich die Frucht der heiligen Eucharistie nach dem Maße der Erfassung der Bezeichnung, wie wenig Nutzen hätte dann das gewöhnliche Volk von der heiligen Eucharistie!

Schrift, Väter und kirchliche Liturgien teilen dem eucharistischen Brote eben so oft dieselben Wirkungen zu wie dem Weine. So nenne Christus[2]) bald sein Fleisch und Blut, bald sein Fleisch allein lebenspendend. Hier wie dort sei er ex vi verborum seu ex concomitantia ganz zugegen mit all seinen Lebensbestandteilen, verleihe also hier wie dort dieselben geschaffenen Gnaden der reinigenden, heiligenden und integrierenden Art.[3]) Nicht die Gestalten an und für sich nähren, sondern der unter ihnen verborgene Christus. Die Apostel hätten vom Genusse des Brotes ebensogut Tröstung

---

[1]) Näheres vgl. bei Bellarmin, l. c. n. 10. sqq.; Tournely l. c., Gotti, l. c. §. 3. n. 14.

[2]) Joh. VI. 52—59.

[3]) Vgl. Berti, Lib. de theol. discipl. XXXIII. cap. 15. prop. 5.

Digitized by Google

empfangen wie vom Genusse des Weines. Den Priestern werden, auch wenn sie durch die zweigestaltige Kommunion nicht ex opere operato größere Gnaden empfangen, dennoch durch die Darbringung des Meßopfers, durch das Breviergebet, die Spendung der heiligen Sakramente u. s. w. unendlich mehr Gnaden zu teil, als den Laien. Auch der Empfang von nur einer Gestalt ist schon ein integrum convivium, denn beide Gestalten werden per modum unius refectionis empfangen, wie Bellarmin (l. c. n. 13.) bemerkt. Daher stillt der Empfang des Brotes den geistigen Durst so gut wie den geistigen Hunger, wenn man überhaupt zwischen beiden unterscheiden könnte, ähnlich wie z. B. in Milch getunktes Brot den sinnlichen Hunger und Durst.

Endlich seien die für die erste Ansicht ins Feld geführten historischen Gründe nicht wahrhaft historisch verbürgt. Selbst wenn man die Bulle jenes Klemens VI. als ächt annehmen wollte, was sie keineswegs ist, denn Klemens VI. wurde erst i. J. 1342 zum Papste gewählt, so hat hier der Papst nicht erklärt, die zweigestaltige Kommunion vermehre die Gnade ex opere operato!

Zur Kritik dieser beiden Ansichten ist kurz zu sagen: In der That scheint keinerlei Grund dafür zu sprechen, daß der Genuß von beiden Gestalten ex opere operato gnadenreicher sei, als der Empfang von nur einer Gestalt.[1])

Nicht nur keine heilsnotwendige Gnade, wie das Tridentinum erklärte, sondern überhaupt keine sakramentale Gnade wird den Laien durch das Verbot des Kelches vorenthalten. Darüber ist heute unter den Theologen keine Meinungsdifferenz mehr. Ex opere operantis kann allerdings zuweilen der Genuß des Kelches, weil die Erbauung und

---

[1]) Ruardus meinte sogar, die drei heiligen Kommunionen, welche der Priester am heiligen Weihnachtsfeste empfange, brächten, weil eigentlich nur eine Kommunion, auch nur die nämliche Wirkung hervor, wie die einzige Kommunion eines anderen Tages (art. 15. Ausg. von Köln 1582, S. 225). Doch das ist zu weit gegangen und unrichtig.

Digitized by Google

Andacht ohne Zweifel fördernd, also accidentell mehr Gnaden bewirken;[1]) was aber hierdurch der Laie verliert, kann er durch die öftere heilige Kommunion[2]) und durch demütiges Unterwerfen unter das kirchliche Gebot wieder gewinnen.

---

[1]) Billuart sagt ganz richtig (diss. VI. art. 2. tract. de almo Euchar. sacram.): „Per se loquendo major gratia non confertur etc. dico ‚per se loquendo,' quia si in sumptione secundae speciei intendatur fervor charitatis, per accidens et ratione majoris dispositionis confertur major gratia." Vgl. auch Joann. Marin (Theol. specul. et mor. T. III. tr. 21. disp. 6. s. 2. n. 33.): „Communicans sub utraque specie accipit majorem gratiam, si post communionem sub una specie sit major dispositio." Cf. n. 34

[2]) Vgl. Gotti, Theol. dogm. schol. T. III. tr. VII. qu. 4. §. 3. n. 15.

Digitized by Google

Im Verlage von G. J. Manz in Regensburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Juan de Avila,

Reden auf das heiligste Altarssakrament.

Zum erstenmal aus dem spanischen Original übers. von Dr. Fr. J. Schermer. 2 Bde. gr. 8. 10 M. 20 Pf.

H. M. Boudon,

die Liebe Jesu Christi

im allerheiligsten Sakramente des Altars.

Ein Gebet- und Betrachtungsbuch für heilsbeflissene Christen, insbesondere für Liebhaber des hochwürdigsten Gutes. Mit Approbation. Mit 1 Stahlstiche. 12. 1 M. 40 Pf.

Coulin, Abbé,

eucharistische Blumen.

Autorisirte Uebersetzung aus dem Französischen. 8. 2 M. 50 Pf.

Eucharistia.

Die Geheimnisse der Liebe Jesu Christi im allerheiligsten Sakramente

zur Betrachtung dargestellt, und mit einem Psalm von Gedeon von der Heide eingeleitet. Eine Weihegabe zur ewigen Anbetung und für die Herz-Jesu-Andacht. Mit Genehmigung der bischöfl. Behörde zu Trier. 2te, veränd. Aufl. Mit 1 Stahlstiche. 12. 2 M. 70 Pf.

Eucharistische Denkwürdigkeiten.

Wunderbare Erscheinungen der heil. Eucharistie nebst anderen außerordentlichen Begebenheiten, aus allen Jahrhunderten gesammelt und zur religiösen Erbauung, insbesondere für Katechesen und Predigten in chronologisch geordneter Auswahl dargestellt. Von dem Verfasser der „Eucharistia", die Geheimnisse der Liebe Jesu Christi im allerheiligsten Sakramente, mit einem Psalm von Gedeon von der Heide eingeleitet. 12. 1 M. 50 Pf.

Dr. Fr. W. Faber,

das heiligste Altarssakrament,

oder die Werke und Wege Gottes.

Mit Genehmigung des Verfassers nach der zweiten Aufl. in's Deutsche übers. von C. B. Reiching. 2te, neu durchgesehene u. verb. Aufl. 8. 4 M. 50 Pf.

— — dasselbe. Kleinere Volksausgabe mit Beigabe der gewöhnlichen Kirchengebete. 2te, neu durchgesehene und verb. Aufl. 8. 3 M.

Ph. Hergenröther,

die h. Eucharistie als Opfer.

Dogmatische Abhandlung. gr. 8. 1 M.

Digitized by Google

Die Wirkungen
der
heiligen Kommunion.

Von

Max Heimbucher,
erzbischöfl. Seminarpräfekt in Freising.

Regensburg.
Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.
1884.

Digitized by Google

J. Neumayr, d. G. J.,

Glaubens- und Sittenlehren

über den Artikel von dem heiligsten Sakrament des Altars.

3te Auflage. 8. 1 M.

P. U. Probst, d. G. J.,

Betrachtungen über das allerh. Sakrament des Altars

für Priester und Laien.

Neu herausgegeben von J. B. Buohler, Pfarrer zu Hohenrechberg. Mit einem Anhange von den gewöhnlichen Andachtsübungen und besonders von Gebeten zum allerheiligsten Sakramente. Mit 1 Stahlstiche. 12. 1 M. 25 Pf.

— — dasselbe. Neu umgearb. Ausgabe mit den gewöhnlichen Andachtsübungen: Morgen-, Abend-, Meß-, Beicht-, Kommunion- und vielen anderen Gebeten. Mit 1 Stahlstiche. 8. 1 M. 80 Pf.

Dr. E. B. Pusey,

das heilige Abendmahl,

ein Trost für die Bußfertigen.

Eine Predigt, gehalten vor der Universität in der Cathedralkirche Christi zu Oxford. Aus dem Engl. und mit einem Vorworte über die Zustände der anglikanischen Kirche und die theologische Schule, welcher der Verfasser den Namen gegeben, von Dr. E. Willmann. gr. 8. 1 M. 50 Pf.

G. Segur,

geistlicher Betstuhl

zur Anbetung des allerheiligsten Altarssakramentes.

Bevorwortet von P. L. Hecht. Mit 1 Stahlstiche. 16. 1 M.

P. L. Siniscalchi,

sakramentalisches Abendmahl.

Oder: Trostvolle Betrachtungen von dem allerheiligsten Altarssakramente. Zum Unterricht für das katholische Christenvolk. Neu herausgegeben von dem Verfasser des Gebetbuches: „Schritte zur vollkommenen Liebe Gottes." Mit 1 Stahlstiche. gr. 12. 1 M. 15 Pf.

Dr. M. M. Wilden,

die Lehre des h. Augustinus vom Opfer der Eucharistie.

Eine patristische Studie. 8. 1 M. 20 Pf.

Wiseman, Cardinal,

die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi im h. Abendmahle.

Aus der h. Schrift bewiesen.

Acht Vorträge im englischen Collegium zu Rom gehalten. Aus dem Engl. von Dr. M. Brühl. 2te, verb. Aufl. gr. 8. 2 M. 50 Pf.

Digitized by Google

In demselben Verlage ist ferner erschienen:

J. Fuhlrott,

das allerheiligste Altarssakrament und der katholische Christ.

Zwölf Predigten 1. über die wirkliche Gegenwart Jesu im allerheiligsten Sakramente; 2. über die Liebe Jesu zu den Menschen in demselben; 3. über die besondere Verehrung und Anbetung des allerheiligsten Sakraments; 4. über die öffentliche Verehrung und Anbetung desselben; 5. über die öftere Beiwohnung des heiligen Meßopfers; 6. über die Vorbereitung zum Empfange des allerheiligsten Sakraments im Allgemeinen; 7. über die besondere Vorbereitung zu diesem Empfange; 8. über die Gnaden der würdigen Kommunion; 9. über die öftere Kommunion; 10. über die Sünde der unwürdigen Kommunion; 11. über das Verhalten des Christen am heiligen Kommuniontage, und 12. über die Gnade der heiligen Wegzehr, für die Feste Coena Dom., SS. Corp. Christi et Dom. infra Octav., für die theophorischen Umgänge und Prozessionen, insbesondere für die monatlichen Sakramentsbruderschaften und die ewige Anbetung des allerheiligsten Sakraments, wie auch als Vorträge für die heilige Fastenzeit. gr. 8. 1 M. 50 Pf.

P. H. Koch,

das heilige Abendmahl in biblischen Bildern.

Zur Erbauung frommer Kommunikanten, wie auch zum Gebrauch für Prediger und Katecheten. Mit 1 Stahlstiche. 8. 1 M. 25 Pf.

Dr. Fr. X. Lierheimer,

Jesus für uns.

Predigten über das h. Meßopfer. Mit Approbation des hochwürd. bischöfl. Ordinariates Regensburg. gr. 8. 3 M. 60 Pf.

Dr. Fr. X. Lierheimer,

Jesus mit uns.

Predigten über das h. Sakrament des Altars. gr. 8. 2 M. 70 Pf.

Dr. Fr. X. Lierheimer,

Jesus in uns.

Predigten über die h. Communion. gr. 8. 2 M. 70 Pf.

Die flammende Liebe zum heiligsten Altarssakrament oder Maria Eustella in ihrem Leben und ihren Schriften.

Nach der zweiten, verbesserten und vermehrten Ausgabe aus dem Französischen in's Deutsche übersetzt. Nebst einem Vorwort von P. L. Hecht, Benediktiner des Stiftes Maria Einsiedeln. Mit besonderer Empfehlung durch einen Hirtenbrief Sr. Eminenz des Kardinals und Bischofs von La Rochelle und mit Gutheißung des hochw. Bischofs von Chur. 8. 2 M. 70 Pf.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google